

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

حَامِدٌ

الجزء العاشر

الملك كُتِبَ لِلْإِمْلَاءِ

بابُ الْعَمَّةِ ○ مكة المكرمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب^(١) اللباس

(لأنفضها نفص الاديم) ولا يبعد^(٢) أن يكونا صادقين ، فإن الرجل مع ما ذكر من صنيعه لم يكن بحيث يسكن شهوتها ويبرد فورتها .

(١) في الاوجز : عن القارى عن القاموس لبس الثوب كسمع لبساً بالضم ولباساً بالكسر ، وأما لبس كضرب لبساً بالفتح فغناه خلط ، ومنه قوله تعالى : « ولا تلبسوا الحق بالباطل » وإنما ذكرته للالتباس على كثير من الناس ، اه . وقال القسطلاني : اللباس بكسر اللام ، قال في القاموس : اللباس واللبوس واللباس بالكسر ، والملبس كمقعد ومنبر ما يلبس ، اه . وفي الاوجز : التجمل بالثياب مشروع بل مندوب فإنه تبارك وتعالى من بذلك في قوله عز اسمه : « يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم وريشاً » قال صاحب الجلالين : هو ما يتجمل به من الثياب إلى آخر ما بسطه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في الجمع بين قوليهما . وحاصله أن الرجل مع قوته ونفضه كنفص الاديم لا تسكن شهوة المرأة لو فور شهوتها وزادتها ، قال الحافظ :

قوله : (قلت (١) صدق) .

وقوله لا ينفضا نفى الاديم ، كناية بليغة فى الغاية من ذلك لانها أوقع فى النفس من التصريح لان الذى ينفى الاديم يحتاج إلى قوة ساعد وملازمة طويلة ، قلل الداودى : يحتمل تشبيهها بالهدبة انكساره وأنه لا يتحرك وأن شدته لا تشتد ، ويحتمل أنها كتبت بذلك عن نخافته أو وصفته بذلك بالنسبة للأول ، اهـ . ويمكن الجمع بينهما عند هذا العبد الضعيف بأن قولها : ليس معه إلا كالهدة ، لا ينافى قوله : أنفضا نفى الاديم ، لأن قوله هذا يدل على شدة المعالجة وطول الملازمة وجهده فى ذلك وهو لا يستلزم قوة الذكر ولا يرد عليه أن له ابنين من الزوجة الاولى ، لأن الرجل كثير ما تشتد شهوته فى موضع دون موضع وهذا معلوم معروف .

ثم قال الكرماني قوله : حتى يذوق من عسيلتك ، فإن قلت : كيف يذوق والآلة كالهدة ، قلت : قيل إنها كالهدة فى رقتها وصغرها بقرينة الابنين اللذين معه ، ولقوله أنفضا وإنكاره ﷺ عليها وإثبات المشابهة بينه وبينهما ، اهـ . وقال الحافظ : وذكر الكرماني أنه وقع فى بعض الروايات : لم تحلين ، ثم أخذ فى توجيهه وعرف بهذا الجواب وجه الجمع بين قولها : ما معه إلا مثل الهدبة ، وبين قوله ﷺ « حتى تذوق عسيلته » وحاصله أنه رد عليها دعواها ، أما أولا فلى طريق صدق زوجها فيما زعم أنه ينفضا نفى الاديم ، وأما ثانياً فلا استدلال على صدقه بولديه اللذين كانا معه ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ ولا أحد من الشراح ولا فى التقارير ، ولا وجه على الظاهر لتصديقه قول عمر رضى الله عنه ، اللهم إلا أن يقال إن الحديث سمعه عمران من صحابي آخر فأيد بقوله : هذا حديث عمر رضى الله تعالى عنه ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب و باب لبس الحرر واقراره إلخ ، ولفظ اقراره منقطع من النسخ المصرية فقالت الشراح :

(فقال بيده هكذا) إشارة (١) إلى بسط اليدين للعناق .

(من قصة (٢)) كلمة من بمعنى الأجل ، وقوله فيه شعر من شعر إرخ ، الظاهر أنه بيان لما آل إليه أمر القدح حين جعلت أم سلة شعره ﷺ فيه ، إذ لا يخفى أن الشعر لم يكن في القدح الذي أتى به عثمان إلى أم سلة رضى الله عنها وإنما كان الشعر في الجليل ، ولا يبعد أن يقال معناه ليجعل فيه شعر من شعر إرخ ، بحذف الفعل

الأولى حذفه لأنه سيأتى في باب مستقل ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ذكره في هذه الترجمة تنبيهاً على أن الافتراش في حكم اللبس عند الجمهور ، وكأنه هو مختار البخارى ، وترجم للافتراش مستقلاً إشارة إلى الاختلاف وتأيداً لقول الجمهور ، ولذا ذكر فيه حديث النهى عن الجلوس صريحاً ، قال الحافظ : قوله « وأن نهلس عليه » فيه حجة قوية لمن قال بمنع الجلوس على الحرير ، وهو قول الجمهور خلافاً لابن الماجشون والكوفيين وبعض الشافعية : إلى آخر ما ذكر من البحث في ذلك ، وذكر العيني مستدلّات الحنفية في ذلك ، وفي الهداية : ولا بأس بتوسده والنوم عليه عند أبي حنيفة ، وقالوا : يكره ، وفي الجامع الصغير ذكر قول محمد وحده ولم يذكر قول أبي يوسف ولها العمومات ، وله ما روى أنه عليه الصلاة والسلام جلس على مرفقة حرير وقد كان على بساط عبد الله بن عباس رضى الله عنهما مرفقة حرير ، انتهى مختصراً .

(١) قال الكرماني : قوله هكذا أى باسطاً يديه كما هو عادة من يريد المعانقة ، اهـ .
يعنى وقع بسط اليدين من الجانبين للمعانقة ، وتقدم الحديث في البخارى في باب ما ذكر في الاسواق ، من كتاب البيوع بلفظ « لجاء يشتد حق عانقه وقبله » الحديث .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه وأوضح منه ما في تقرير المكي إذ قال :
قوله « وقبض إسرائيل إرخ » مشيراً بذلك القبض إلى هيئة القدح بأنه كان هكذا
يعنى صغيراً ، وقوله « من قصة » أى من أجل قصة متعلق بقوله « أرسلنى » وقوله

وهذا إذا أعيد الضمير إلى القدح ، وأما إذا أعيد إلى القصة كما في نسخة فالأمر

فيه صفة لقدح ، وقوله « شعر » بدل من قصة ، والمعنى أرسلنى بقدح لأجل قصة تجعلها أم سلة في ذلك القدح وهى شعرات عديدة من شعر رسول الله ﷺ ، ويحتمل أن يكون قبض إسرائيل أصابعه للإشارة إلى هيئة الجلجل بأن فضاء الجلجل كان بقدر الفضاء بين أصابعى هكذا ، ويكون قوله « فيه » صفة للقصة ويرجع الضمير المجرور في « فيه » إلى الجلجل ويكون المعنى حيثئذ من أجل قصة كانت في ذلك الجلجل الذى وصفت لك أولا ونسخة القصة فيها ظاهرة ، ثم اعلم أن هيئة قبض الأصابع أن تطول أصابعك الثلاثة وهى الإبهام والسبابة والوسطى ثم توسع بينها توسعاً قليلاً بحيث يكون البعدين رؤوسها وبين أصولها سواء ، فهذا القبض إما للإشارة إلى هيئة القدح أو للإشارة إلى هيئة الجلجل ، قوله « فاطلمت » أى أشرفت ، وإنما أشرف لأن أم سلة كانت لا تخرج تلك الشعرات من الجلجل بل تغمس رأس الجلجل في القدح بعدما أخرج منه خطابه ، اه . وقد اختلط كلام الشراح في شرح هذا المقام ، قال الكرماني : وقبض إسرائيل ثلاث أصابع ، أى قال أرسلنى إليها ثلاث مرات وعدها بالأصابع ، وقوله « من فضة » صفة لقدح ، فإن قلت : القدح من الفضة حرام على الرجال والنساء ، قلت : أى بموه ، وفي بعضها قصة بالقاف والمهمل المشددة عليك توجيهاً ، وقوله « الجلجل » بضم الجيمين واحد الجلجل شئ يتخذ من الفضة أو الصفر أو النحاس ، فإن قلت لهذه الجمل انفكاك فكيف كانت هذه القضية ، قلت : كان عند أم سلة شعرات من شعر النبي ﷺ محرر في شئ مثل جلجلة ، وكان الناس عند مرضهم يتبركون بها ويستشفون من بركتها فتارة يجعلونها في قدح من الماء فيشربون الماء الذى هو فيه ، وتارة يجعلونها في اجانة من الماء فيجلسون في الماء الذى فيه تلك الجلجلة التى فيها الشعر ، وكلان لاهل عثمان اجانة كبيرة لاتقة بالجلوس فيها ، فكان يبعث بها إليها عند الحاجة إليها ، اه . قال الحافظ : قوله « وقبض إسرائيل إلخ » وفي رواية الكشميني : فيه شعر من شعر

أظهر ، ولعلها جعلته في القصة خوفاً عن التلف والضياع لو أفرد وكان وحده .

النبي ﷺ ، اختلف في ضبط قصة : هل هو بقاف مضبومة ثم صاد مهملة ، أو بفاء مكسورة ثم ضاد معجمة ؟ فأما قوله د وقبض إسرائيل ثلاث أصابع ، فإن فيه إشارة إلى صغر القدح ، وزعم الكرماني أنه عبارة عن عدد إرسال عثمان وهو بعيد ، وأما قوله وفيها ، فضمير لمعنى القدح لأن القدح إذا كان فيه مائع يسمى كأساً ، والكأس مؤنث ، أو الضمير للقصة ، وأما رواية الكشميهني بالتذكير فواضحة ، وقوله د من فضة ، إن كان بالفاء والمعجمة فهو بيان لجنس القدح ، وإن كان بالقاف والمهملة فهو من صفة الشعر على ما في التركيب من قلق العبارة ، ولهذا قال الكرماني : عليك بتوجيهه ، ويظهر أن د من ، سببية ، أي أرسلوني بقدح من ماء بسبب قصة فيها شعر ، وهذا كله بناء على أن هذه اللفظة محفوزة بالقاف والصاد المهملة ، وقد ذكره الحميدى في الجمع بين الصحيحين بلفظ دال على أنه بالفاء والمعجمة ، ولفظه أرسلني أهلى إلى أم سلمة بقدح من ماء فجاءت بجلجل من فضة فيه شعر ، ولم يذكر قول إسرائيل فكأنه سقط على رواية البخارى ، قوله : فجاءت بجلجل ، وبه يتنظم الكلام ويعرف منه أن قوله من فضة بالفاء والمعجمة وأنه صفة الجلل لا صفة القدح الذى أحضره عثمان بن موهب ، قال ابن دحية : وقع لاكثر الرواة بالقاف والمهملة ، والصحيح عند المحققين بالفاء والمعجمة ، اهـ . وأورد العلامة العيني على كلام الحافظ إيرادات عديدة ثم قال في آخره : قوله : أى الحافظ د من ، سببية غير صحيح ، بل هى بيانية ، وبيان ذلك على التحرير أن أم سلمة كان عندها شعرات من شعر النبي ﷺ حمر فى شئ مثل الجلل ، وكان الناس عند مرضهم يتبركون بها ويستشفون من بركتها يأخذون من شعره ويجعلونه فى قدح من الماء فيشربون الماء الذى فيه الشعر فيحصل لهم الشفاء ، وكان أهل عثمان أخذوا منها شيئاً وجعلوه فى قدح من فضة فشربوا الماء الذى فيه لحصل لهم الشفاء ، ثم أرسلوا عثمان بذلك القدح إلى أم سلمة فأخذته أم سلمة ووضعت فى الجلل فاطلع عثمان فى الجلل فرأى فيه شعرات حمراً ، اهـ . ورجح السندى كورد من ، سببية إذ قال : قوله د من قصة إلخ ، أى أرسلوني لأجل قصا

قوله : (إلا ضحك^(١)) .

(من صغر فليخلق إلخ) الظاهر^(٢) أن الأمر للاستحباب ، ومعنى العبارة أن النبي ﷺ لبد رأسه وخلق فكان الأدب للبد الحلق ، وكذلك هو أدب لمن تشبه بالمبد بالتصغير ، ثم حث على اختيار الأعلى بترك الأدنى فقال : لا تشبهوا بالتليد بأن تصغروا بل حصلوا عين التليد ، ثم أورد ابن عمر تأييداً لقول أبيه : إني رأيت النبي ﷺ ملبداً ، وقيل في معنى العبارة إن مفاد كلام عمر النهي عن التليد وما يشبهه

كان في تلك القصة شعر من شعر النبي ﷺ أى لاجل أن تغسل تلك القصة في ذلك القدح إلى آخر ما قال ، وقال القسطلاني : قوله قبض إسرائيل إلخ ، إشارة إلى صغر القدح كما في الفتح ، أو إلى تعدد إرسال عثمان إلى أم سلمة ، قاله الكرمانى واستبعده الحافظ ابن حجر ، ورجحه العيني بأن القدح إذا كان قدر ثلاث أصابع يكون صغيراً جداً فما يسع فيه من الماء حتى يرسل به وبأن التصرف بالأصابع غالباً يكون بالعدد ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ولا في التقارير الثلاثة ولا أحد من الشراح ، ولعلم لم يتعرضوا له لظهوره فإن الظاهر من ضحكه كل مرة سروره والتذاذه بتصور النبي ﷺ وهيئته الجميلة في هذه الحلة الحمراء .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أجود وأوضح مما في التقارير الاخر وما في الشروح ، وحاصل كلام الشيخ أن الحديث المذكور كله يحتمل معنيين : الاول أن عمر رضى الله تعالى عنه قال : من صغر وفي حكمه التليد فليخلق عند الإحلال ، ثم رجع التليد على التصغير بقوله : لا تشبهوا بالتليد ، أى لا تصغروا مكان التليد بل اختاروا عين التليد ، وأيده ابن عمر بقوله : إني رأيت النبي ﷺ ملبداً أى لامصغراً ، وحاصل المعنى الثانى أن عمر رضى الله عنه بين أولاً حكم التصغير وفي حكمه التليد بأن من فعلهنا فليخلق عند الإحلال ، ثم ذكر عدم

وهو التضعير ، غير أنه لم يذكرهما جميعاً للملم بحال الأصل بذكر الشبه ، فإذا كان التشبه بالتليد ممنوعاً كان عين التليد أولى بالمنع ، والنهي مع ذلك تنزيه وأدب وعلى

اختيارهما أى فى الإحرام بقوله : لانتشبهوا بالتليد بأن تضفروا فإذا منع بالتضعير فالتليد أولى بالمنع ، لأن أدناس الملبد والمضفر تكون أشد من غيرها ، وعلى هذا يكون قول ابن عمر رداً على منع عمر رضى الله عنهما ، وفى تقرير اللاهورى : قوله « من ضفر فليخلق » أى من لبد فى الإحرام فليخلق ولا يكتف على القص ، فهذا الحكم إما وجوباً عند عمر رضى الله عنه كما هو مذهب البعض من أن من لبد فيجب عليه الخلق أو استحباباً ولانتشبهوا بالتليد ، أى لا تضفروا فى غير الإحرام فإنه خلاف الأولى وإن لم يكن مكروهاً ، وقوله « لقد رأيت معناه تأييد قول عمر ، يعنى صدق عمر رضى الله تعالى عنه : لا تضفروا فى غير الإحرام فإني رأيت رسول الله ﷺ ملبداً فى الإحرام لا غير ، اه . وفى تقرير المكي قوله « من ضفر فليخلق » كان عمر يقول : من لبد أو ضفر رأسه للإحرام يجب عليه الخلق بعد الإحرام ومن لم يفعلهما بل ترك رأسه كما كان يختار بين الخلق والقص بعد الإحرام فلذا قال من ضفر رأى للإحرام فليخلق أى بعد الإحرام أو يؤكد عليه الخلق من غير وجوب لأن أدناس الملبد والمضفر تكون أشد من غيره ، ولانتشبهوا يعنى ولا تضفروا رؤوسكم بغير الإحرام تشبيهاً لكم بالتليد الذى كان النبي ﷺ يفعله فى الإحرام ، ثم استدل ابن عمر على تليد النبي عليه الصلاة والسلام فى الإحرام بقوله : لقد رأيت رسول الله ﷺ ملبداً أى فى الإحرام ، والحاصل أنه لا تلبدوا ولا تضفروا خارج الإحرام فإنهما مكروهان ، أى غير الأولى خارج الإحرام لغير المرأة ، اه . قال الحافظ : أما قول عمر رحمه الله ابن بطال على أن المراد أن من أراد الإحرام فضعف شعره لينمعه من السم ثم لم يحمله أن يقصر لأنه فعل ما يشبه التليد الذى أوجب الشارع فيه الخلق ، وكان عمر يرى أن من لبد رأسه فى الإحرام تعين عليه الخلق والنسك ولا يجوز التقصير ، فشب من ضفر رأسه بمن لبده فلذلك أمر من ضفر أن يخلق ، ويحتمل أن يكون عمر أراد الأمر بالخلق عند الإحرام حتى

هذا فكلام ابنه مسوق للرد عليه حيث أثبت سنية التلييد فيكون التصفير ندباً أيضاً لشبهه به لا منهيّاً عنه وما ذكرناه في معنى (*) العبارة أولى .

لا يحتاج إلى التلييد ولا إلى الضفرأى من أراد أن يضفر أو يلد فليخلق فهو أولى من أن يضفر أو يلد ثم إذا أراد بعد ذلك التقصير لم يصل إلى الأخذ من سائر النواحي كما هي السنة ، وأما قوله تشبهوا ، فحكي ابن بطل أنه بفتح أوله ، والأصل لا تشبهوا لحذفت إحدى التائين ، قال : ويجوز ضم أوله وكسر الموحدة ، والأول أظهر ، وأما قول ابن عمر فظاهره أنه فهم عن أبيه أنه كان يرى أن ترك التلييد أولى ، فأخبر هو أنه رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ، اه . وقال المعنى تبعاً للكرمانى وتبعهما القسطلاني : قوله « من ضفر » نسيج الشعر عريضا ، وكان مذهب عمر رضي الله تعالى عنه أن من لبّد رأسه في الإحرام تعين عليه الخلق في النسك ولا يجوزوه التقصير ، فنبه من ضفر رأسه بمن لبّده فلذلك أمر من ضفر أن يخلق ، قوله ولا تشبهوا أى لا تضفروا كالمبدين ، فإنه مكروه في غير الإحرام مندوب فيه ، قوله « وكان ابن عمر » ظاهره أنه فهم من أبيه أنه كان يرى أن ترك التلييد أولى فأخبر هو أنه رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ، اه . فحاصل كلام الشراح أن عمر بين أولا حكم التلييد والتصفير في الإحرام بأن يخلق ، ثم ذكر عمر أنهما مكروهاً أى في غير الإحرام عند الشراح ، لكن ابن عمر فهم من كلام أبيه المنع مطلقاً فرد عليه بقوله : رأيت صلى الله تعالى عليه وسلم ملبداً وظاهر كلام التيسير أن قول ابن عمر ليس ردّاً على أبيه بل هو تأييد منه ، إذ قال بعد شرح قوله لا تشبهوا أى مكروه في غير الإحرام مندوب فيه ، وكان ابن عمر يقول : لقد رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ملبداً ، يعنى در إحرام ، اه . يعنى أيد قول أبيه بأن أيضاً رأيت صلى الله تعالى عليه وسلم ملبداً في الإحرام لا في غيره ، وقد ذكر الحافظ بقوله : ويحتمل إلخ ، كما سبق معنى آخر وهو أن معنى قول عمر : من ضفر فليخلق ، أن من أراد التلييد والتصفير في الإحرام فالأولى له أن يخلق شعره أولاً قبل الإحرام لئلا يحتاج إليهما ، وأنت ترى أن ما أفاده الشيخ قنس سره من المعنى الأول أولى وأجود من الكل ،

(أما القصة والقفا) الظاهر (١) أن مذهبه ذلك أولاً ، وما ذكره أولاً موافق لرأى الجمهور ، وحاصل مذهبه هذا أنه لا بأس بترك الشعر على القفا والصدين ، وأما

وهذا كله ما يتعلق بحديث الباب ، أما اختلاف الأئمة في الحلق والتقصير للبلد فقد تقدم مفصلاً في « باب من لبد رأسه عند الإحرام وحلق » من كتاب الحج .

(١) وفي تقرير المكي قال قدس سره : القزع في اللغة حلق بعض الرأس وترك بعضها فهو مكروه تحريماً كيف ما كان لإطلاق النهي عنه ، وما قال عبيد الله فذلك اجتهداه : كان يهود زمانه إذا حلق أحدهم رأس صبيه ترك ناصية وشق رأسه ، فظن عبيد الله أن المنهى عنه هذا لما فيه من التشبه باليهود ، وأما القصة والقفا فلا بأس بهما لأن اليهود لا يتركونهما فليس فيهما التشبه باليهود الذي هو العلة للنهي فجاز تركهما أو ترك أحدهما وقد عرفت أن القزع هو حلق البعض وترك البعض مطلقاً فترك القصة والقفا أو أحدهما داخل تحت النهي ، فالحاصل أن السنة حلق الكل أو ترك الكل وما سواهما كله منهي عنه ، اه . قال الكرماني القزع بفتح القاف والزاي وسكونها وبالمهمله حلق بعض الشعر وترك البعض ، لكن الراوى فسره بأن يحلق رأس الصبي ويترك في مواضع منه الشعر متفرقا وهذا هو الأصح ، والحكمة في كراهته أنه تشويه الخلق أو أنه زى أهل الشطارة (*) أو زى اليهود ، اه . وقال الحافظ : القزع جمع قزعة وهي القطعة من السحاب وسمى شعر الرأس إذا حلق بعضه وترك بعضه قزعاً تشبيهاً بالسحاب المتفرق ، وقوله : قال عبيد الله ، قلت : وما القزع ظاهره أن المستول هو عمر بن نافع لكن بين مسلم أن عبيد الله إنما سأل نافعاً لأنه أخرجه من طريق يحيى القطان عن عبيد الله بن عمر أخبرني عمر بن نافع عن أبيه فذكر الحديث ، قال قلت لنافع وما القزع فذكر الجراب وأشار لنا عبيد الله قال : إذا حلق الصبي وترك منها شعرة وهنأوها فأشار لنا عبيد الله إلى ناصيته ، وجانب رأسه المجيب بقوله قال : إذا حلق هو نافع ، وقوله فالجارية والغلام كأن السائل فهم التخصيص بالصبي

(*) وفي الفتح والقسطاني بدله : زى الشيطان ١٢ ز

إذا ترك الشعر على الناصية أو أحد جانبي الرأس كان منهياً عنه ولا يبعد (١) حل كلامه الأول على ما ذكره ثانياً .

الصغير فسأل عن الجارية الأثني وعن الغلام والمراد به غالباً المراهق ، قال النووي : الأصح أن القرع مافسره به نافع وهو حلق بعض رأس الصبي مطلقاً ، ومنهم من قال هو حلق مواضع متفرقة منه والصحيح الأول لأنه تفسير الراوى ، وهو غير مخالف للظاهر فوجب العمل به ، وأجمعوا على كراهيته إذا كان في مواضع متفرقة إلا للدواوة أو نحوها وهي كراهة تنزيه ، ولا فرق بين الرجل والمرأة ، وكراهيه مالك في الجارية والغلام ، وقيل في رواية لهم لا بأس به في القصة والقفا للغلام والجارية قال : ومذهبنا كراهته مطلقاً ، ١ هـ . وفي البذل قال النووي : مذهبنا كراهته مطلقاً للرجل والمرأة لإطلاق الحديث ، قال : وهي كراهة تنزيه وكذلك كرهه مالك والحنفية ، ١ هـ .

(١) والظاهر أنهما تفسيران ، ولذا كتب في بين سطور البخارى الهندية عن الخير الجارى هذا تفسير آخر للقرع ، انتهى . وما أفاده الشيخ قدس سره من إرجاع الأول إلى الثاني أنه لا اختلاف بينهما يؤيده ما قاله العيني ، قوله «وعاودته» أى عمر ابن نافع فقال : أما القصة ، أى أما حلق القصة وشعر القفا للغلام خاصة فلا بأس بهما ولكن القرع غير ذلك وبينه بقوله : أن يترك بناصية شعر إلى آخر ، ١ هـ .

ثم في تقرير المسكى : قال الاستاذ : حلق الوجه سرى اللحية جائز ، غير أولى أما حلق الرقبة بل سائر البدن لجائز بل أولى لأن النبي عليه الصلاة والسلام كان يحلق جميع بدنه من الصدر والظهر سوى خط الصدر وكذا الصحابة يحلقونه ، انتهى . وقال الزرقاني على المواهب : أما العانة ففي حديث أنس أن النبي ﷺ كان لا ينور وكان إذا كثر شعره حلقه ولكن سنده ضعيف ، كما جزم به غير واحد ، وروى ابن ماجه والبيهقي ورجاله ثقات ولكن أعل بالإرسال ، وأنكر أحمد صحته من حديث أم سلة رضى الله عنها (أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا طلى بدأ بعانته فطلاها بالفوردة وسائر جسده) من كل ما فيه شمر يحتاج لإزالته فشمطر الذراعين ،

ولا ينافيه قول هند أشعر الذراعين لأن معناه أن شعرهما يكثر ويطول فيزيله بالنورة أهله أى نساؤه بالرفع فاعل ، اه . قلت : وحديث أم سلمة أخرجه ابن ماجة في سننه بلفظ أن النبي ﷺ كان إذا أظلى بدأ بعمرته فظلاها بالنورة وسائر جسده أهله ، وكتب والدى المرحوم في بين مسطور كتابه تحت قوله فظلاها بالنورة أى بنفسه ، وأعرب بالرفع على قوله أهله ، ويؤيده ما في الحاوى للسيوطى بعد ذكر حديث ابن ماجة المذكور ما في ابن ماجة عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ أظلى وولى عاتته بيده قال وقد رواه عبد الرزاق مرسل وهذا أيضاً لإسناده جيد وقال سعيد بن منصور في سننه بسنده عن إبراهيم ، كان رسول الله ﷺ إذا أظلى ولى عاتته بيده ، أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ، قال ابن كثير هو مرسل يتقوى بالموصول الذى أخرجه ابن ماجة قال أبو داود في المراسيل بسنده عن أبي معشر زياد بن كليب ، أن رجلاً نور رسول الله ﷺ فلما بلغ العانة كف الرجل ونور رسول الله ﷺ نفسه ، أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ، انتهى مختصراً . ثم قال الزرقاني : وروى الخرائط على عن أم سلمة أن النبي ﷺ كان ينوره الرجل فإذا بلغ مرافقه تولى هو ذلك ، قال ابن القيم ورد في النورة أحاديث هذا أمثلها ، وقال السيوطى هو مثبت وأجود لإسناده من حديث النقي فيقدم عليه واستعمالها مباح لا مكروه إلا أنه يتوقف في كونه سنة لاحتياجه إلى ثبوت الأمر به كحلق العانة وتنف الإبط وفعله وإن دل على السنة فقد يقال هذا من الأمور العادية التى لا يدل فعله لها على سنية ، وقد يقال إنما فعله بياناً للجواز ككل مباح ، وقد يقال لأنها سنة ومحلها كاه ما لم يقصد اتباع النبي ﷺ في فعله وإلا فهو مأجور آت بالسنة ، انتهى . قلت : وقد ورد في الشمايل في حديث على في صفته ﷺ أجرد قال القارى أى غير أشعر وهو من عم الشعر جميع بدنه فالأجرد من لم يعمه الشعر فيصدق بمن في بعض بدنه شعر كالمسربة والساعدين والساقين ، وقد كان له ﷺ في ذلك شعر فوصفه ﷺ به باعتبار أكثر مواضعه إما يجعل الاكثر في حكم الكل أو تغليب ما لا شعر له على ماله شعر ، انتهى . وفي

الشمال أبطأ في حديث هند بن أبي هالة في صفته عليه السلام موصول : « ما بين اللبة والسرة بشعر يجرى كالخط عارى الثديين والبطن مما سوى ذلك أشعر الذراعين والمنكبين وأعلى الصدر ، الحديث ، قال القارى : المعنى لم يكن على ثدييه وبطنه شعر غير مسربة ، ويؤيده ما في حديث ابن سعد له « شعر من لبته إلى سرتة يجرى كالقضب ، ليس في بطنه ولا صدره شعر غيره ، وقوله : « أشعر الذراعين والمنكبين وأعلى الصدر ، أى أن شعر هذه الثلاثة غزير كثير ، والأشعر ضد الأجرد ، وهو أفعل صفة لا أفعل تفصيل ، وفي القاموس : والأشعر كثير الشعر وطويله ، وفي أكثر الشروح أى كثيره ، وقيل أى طويله والمقام يحتملها والله أعلم ، اهـ . وقال القارى في شرح الشفاء في حديث هند بن أبي هالة تحت قوله : « أشعر الذراعين ، وما ورد عن علي على ما في حسان المصاييح من أنه عليه السلام كان أجرد ، والأجرد هو الذى لا شعر عليه فحمل على أنه أريد بالأجرد ضد الأشعر ، والمعنى أنه لم يكن على جميع بدنه شعر لا الأجرد المطلق ، انتهى . وقال القارى في المرقاة في حديث على : قوله « أجرد ، أى الذى ليس على بدنه شعر ولم يكن عليه السلام كذلك وإنما أراد به أن الشعر كان فى أماكن من بدنه كالمسربة والساعدين والساقين فإن ضد الأجرد هو الأشعر الذى يكون على جميع بدنه شعر ، وقد بين بقوله « ذو مسربة ، أنه لم يكن أجرد على الإطلاق ، ومن أصحاب التجارب من الحسد وغيرهم من لا يحمد الرجل إذا كان في سائر الأعضاء أجرد ولا سيما الصدر ، انتهى . وما في تقرير المكي وكذا الصحابة يحلقونه ، يؤيده ما في الحاوى من ذكر الآثار من الصحابة فمن بعدهم ، وذكر فيه برواية مسدد في مسنده والطبراني في الكبير بسند رجاله رجال الصحيح عن ابن عمر أنه كان يدخل الحمام فينوره صاحب الحمام فإذا بلغ حقه قال لصاحب الحمام اخرج ، وبرواية البيهقي عن نافع قال : كان عبد الله بن عمر يطلى فأمرني أطله حتى بلغ سفله ولها هو ، وفي رواية أخرى عن نافع أن ابن عمر كان لا يدخل الحمام وكان يتنور في البيت ويلبس إزاراً ويأمرني أطل ما ظهر منه ثم يأمرني أن

أؤخر عنه فيل فرجه ، ثم قال السيوطى ذكر الحديث الوارد في أنه ﷺ لم يتنور ، وأخرج فيه عن الحسن البصرى : كان رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر لا يطلون ، وعن أنس كان النبي ﷺ لا يتنور فإذا كثر شعره حلق ، ثم ذكر وجوه ترجيح روايات التنور على الخلق وبسط الكلام على ذلك إلى أن قال : روى البخارى فى تاريخه وابن عدى فى الكامل والطبرانى فى الكبير والأوسط عن أبى موسى الأشعرى رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ أول من صنعت له النورة ودخل الحمام سليمان بن داود ، وأخرج ابن أبى حاتم عن عباس فى قصة بلقيس : « قيل لها ادخلى الصرح فلما رأته حسبت له الجنة وكشفت عن ساقها ، فإذا هى شعراء فقال سليمان ما يذهبه ، قالوا يذهبه موسى ، قال أثر موسى قبيح فجعلت الشياطين النورة فهو أول من جعلت له النورة ، انتهى مختصراً . قال ابن عابدين : تنف الفسكين بدعة وهما جانبنا العنققة وهى شعر الشقة السفلى ، كذا فى الغرائب ، ولا ينتف أنفه لأن ذلك يورث الأكلة ، وفى حلق شعر الصدر والظاهر ترك الأدب كذا فى القنية ، انتهى . وقال السيوطى فى الحاوى فى أول البحث فى جواب من سأل عن التنور : هل هو سنة مأثورة عن الشارع أم لا ؟ فقال : وردت الأحاديث والآثار مرفوعة ومقطوعة وموصولة ومرسلة عن النبي ﷺ والصحابه والتابعين باستعمال النورة فهى مباحة غير مكروهة وهل يطلق عليها سنة محل توقف ، لأن السنة تحتاج إلى ثبوت الأمر بها كخلق العانة وتنف الإبط وقص الشارب وقلم الأظفار ، وفعل النبي ﷺ وإن كان دليلاً على السنة فقد يقال هنا إن هذا من الأمور العادية التى لا يدل فعله لها على السنية ، وقد يقال إنه إنما فعل ذلك لبيان الجواز كسائر المباحات التى فعلها ولم توصف بأنها سنة ، وقد يقال إنها سنة لما فيه من الاقتداء ، وقد يقال فيها بالاستحباب بناء على أن المستحب أخف مرتبة من السنة ، ومحل هذا كله ما لم يقصد المتنور اتباع النبي ﷺ فى فعله أما إذا قصد ذلك فلا ريب فى أنه مأجور وآت بسنة ، اهـ .

(باب الامتشاط)

إثباته^(١) بالرواية الموردة فيه مقابلة ، فإن المدرى كالمشط غير أن أسنان المشط وافرة متقاربة .

(باب^(٢) الوصل فى الشعر)

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على أن المدرى غير المشط كما هو المعروف ، ويؤيده ما فى الفتح من حديث عائشة قالت : خمس لم يكن النبي ﷺ يدعهن فى سفر ولا حضر : المرأة والمكحلة والمشط والمدرى والسواك ، قال : وفى إسناده أبو أمية وهو ضعيف ثم ذكر له متابعات ، وقد اختلفوا فى تفسير المدرى على أقوال منها المشط فلا حاجة إلى التوجيه ، قال القسطلانى تولى به بالمدرى ، بكسر الميم وفتح الراء بينهما دال مهملة ساكنة مقصور عود تدخله المرأة فى رأسها لتضم بعض شعرها إلى بعض ، أو هو المشط ، أو له أسنان يسيرة ، أو عود ، أو حديدة كالحلال لها رأس محدد أو خشبة على شكل سن من أسنان المشط لها ساعد يحك بها الكبير ما لا تصل إليه يده من جسده ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته للتنبيه على أن حكم الوصل واختلاف الأئمة فيه تقدم مبسوطا فى كتاب النكاح فى باب لا تطيع المرأة زوجها فى معصية ، فارجع إليه لو شئت .

وبما يذنب أن يتدبر أن الإمام البخارى لم يترجم للواصلة كما ترجم للواشمة والمتوشمة ، وأيضا أدخل الباب الأجنبى باب المتمصات ، بين الوصل والموصولة ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، وللتوجيه مساع ، ثم لا يذهب عليك أنه وقع فى النسخ الهندية فى باب الموصولة فى حديث يوسف عن الفضل بن دكين لفظ : لعن الله الواشمة ، الحديث ، فى آخره د يعنى لعن النبي ﷺ ، قال الحافظ لم يتجهلى هذا التفسير إلا إن كان المراد لعن الله على لسان نبيه ، أو لعن النبي ﷺ لعن الله ،

(باب "من كره القعود إلخ)

وقد سقط الكلام الأخير من بعض الروايات ، وسقط من بعضها لفظ ولعن الله ، من أوله ، اه .

وقال شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوى فى تراجه بعد نقل كلام الحافظ مختصراً : قلت : توجيه هذا التفسير والله أعلم أن قوله ﷺ : ولعن الله الواشمة إلخ ، يحتمل معنيين أحدهما أن يكون خبراً عن الله تعالى أنه لمن كذا وكذا ، وثانيهما أنه دعاء منه ﷺ على من فعل ذلك ، فالتفسير نفس المعنى الأخير ، قلت : وسياق النسخ المصرية سوى نسخة الحافظ ، قال النبى ﷺ الواشمة والمؤشمة والواصلة والمستوصلة ، يعنى لمن النبى ﷺ ، وهذا السياق واضح ، ومعناه ظاهر ، أن الراوى لم يترك لفظ النبى ﷺ فذكره بلفظ يعنى .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبه على أن ظاهر هذا الباب يناقى الباب الذى قبله كما هو ظاهر ، قال الحافظ : باب من كره القعود على الصور أى ولو كان مما نوطاً ، وظاهر حديثي عائشة هذا والذى قبله التعارض لأن الذى قبله يدل على أنه ﷺ استعمل الستر الذى فيه الصورة بعد أن قطع وعملت منه الوسادة ، وهذا يدل على أنه لم يستعمله أصلاً ، وقد أشار المصنف إلى الجمع بينهما بأنه لا يلزم من جواز اتخاذ ما يوطأ من الصور جواز القعود على الصورة فيجوز أن يكون استعمل من الوسادة مالا صورة فيه ، ويجوز أن يكون رأى التفرقة بين القعود والاتكاء ، وهو بعيد ، ويحتمل أيضاً أن يجمع بين الحديثين بأنها لما فطمت الستر وقع القطع فى وسط الصورة مثلاً فخرجت عن هبتها فلهاذا صار يرتفق بها ، ويؤيد هذا الجمع الحديث الذى فى الباب قبله فى نقض الصور وما سياتى فى حديث أبى هريرة المخرج فى السنن ، وسأذكره فى الباب الذى بعده ، وسلك الداودى فى الجمع مسلماً آخر فادعى أن حديث الباب ناسخ لجميع الأحاديث الدالة على الرخصة ، واحتج بأنه خبر ، والخبر لا يدخله النسخ فيكون هو الناسخ ،

قال الحافظ : والنسخ لا يثبت بالاحتمال ، وقد أمكن الجمع فلا يلتفت لدعوى النسخ ، وأما ما احتج به فردة ابن التين بأن الخبر إذا قارنه الأمر جاز دخول النسخ فيه ، اهـ . قلت : وتقدم الكلام على المسألة مبسوطاً في كتاب بدء الخلق في باب إذا قال أحدكم آمين إلخ ، وتقدم فيه عن تقرير المكي أن المراد في حديث عائشة الذى ذكره البخارى في باب من كره إلخ ، الوسادة الكبيرة ، والمراد في حديث عائشة في باب ما وطئ إلخ ، من الفرقة الفرقة الصغيرة التى توطأ وهذه التماثيل جائزة فلا تعارض بين باين ، وفيه عن موطأ محمد ما كان فيه من تصاوير من بساط يبسط أو فراش يفترش أو وسادة فلا بأس بذلك وإنما يكره من ذلك فى الستروما ينصب نصباً ، وهو قول أبى حنيفة والعمامة من فقهائنا ، اهـ . مختصراً . وهو أوجه عندى من أقوال الشراح ، وقال السندى قوله وإنما اشترت نمرقة إلخ ، لا يخفى ما بين هذا الحديث والحديث المتقدم أعنى حديث القرام من التدافع سيما وقد جاء أنه كان ينتفع بالوسادتين ، وقد أجيب بأن الواقعة متحدة ولا يخفى أنه يقوى التعارض ويوجب أن إحدى الروايتين باطلة ولا يدفع التعارض أصلاً ضرورة أن تعارض الروايتين مع اتحاد الواقعة يعين أن أحدهما خطأ البتة ، فالوجه فى الجمع ما يشير إليه كلام المحقق وهو أن يحمل حديث القرام على أنها شقته بحيث ما بقيت الصور سالمة فى الوسادتين ، وههنا الصور فى النمرقة كانت سالمة ، وأما حديث «أميطى عني» الحديث ، وسيجيء فالظاهر أنها فى غير صور ذى الروح ، وأما حديث إلا رقاً فى ثوب فهذه الأحاديث لا توافقه إلا بأن يقال بأن الكراهة فى البعض أشد من البعض والاستثناء محمول على الخروج من أشد الكراهة إلى كراهة أخف منه لأعلى الإباحة وإلا فلا بد أن يكون أحد الحديثين ناسخاً للآخر ، غاية الأمر إذا جهلنا بالتاريخ فالوجه الأخذ بالاحوط والقول بکراهة الكل ، فهذا ما يؤدى إليه النظر فى الأحاديث ، وأما الفقهاء فهم مختلفون فى المسألة ، والله تعالى أعلم ، اهـ .

(باب من^(١) لم يدخل بيتاً إلخ)

(باب صلة^(٢) المرأة أمها إلخ)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لعموم البلوى في هذا الزمان ، والمسألة خلافية بسطت في الأونجز ، وفيه قال الموفق أما دخول منزل فيه صورة فليس بمحرم وإنما أبيع ترك الدعوة لأجله عقوبة للداعى بإسقاط حرمة لإيجاده المنكر في داره ولا يجب على من رآه في منزل الداعى الخروج في ظاهر كلام أحمد ، وهذا مذهب مالك فإنه كان يكرهها تنزهها ولا رآها محرمة ، وقال أكثر أصحاب الشافعى إذا كانت الصور على الستور أو مائس بموطوءة لم يجوز له الدخول لأن الملائكة لا تدخلهم ولأنه لو لم يكن محرماً لما جاز ترك الدعوة الواجبة من أجله ، ولنا ما روى أن النبي ﷺ دخل الكعبة فرأى فيها صورة إبراهيم وإسماعيل يستسيمان ، الحديث ، رواه أبو داود إلى آخر ما بسط ، وقال الزيلعى على الكنز : ومن دعى إلى وليمة وكان هناك لعب وغناء قبل أن يحضرها فلا يحضرها لأنه لا يلزمه إجابة الدعوة إذا كان هناك منكر ، وقال على رضى الله عنه : صنعت طعاماً فدعثن رسول الله ﷺ فجاء ورأى في البيت تصاوير فرجع ، اه .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لذلك لأنه قد أجمل الكلام على ذلك في كتاب الهبة في باب هبة المرأة لغير زوجها ، وبسط في هامشه شيء من الكلام على اختلاف الائمة وزدته تنبيهاً على غرض الإمام البخارى بالترجمة ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى جواز ذلك كما هو مذهب الجمهور خلافاً لما يتوهم عما ذكره الإمام أبو داود في باب عطية المرأة بغير إذن زوجها ، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : لا يجوز لامرأة أمر في مالها إذا ملك زوجها عصمتها ، قال الشيخ في البذل : قال الخطابي : عند أكثر العلماء هذا على معنى حسن العشرة واستطابة

(باب من ترك "صبيته غيره إلخ)

نفس الزوج بذلك ، إلا أن مالك بن أنس قال : يرد ما فعلت من ذلك حتى يأذن الزوج ، قال الشيخ : وقد يحتمل أن يكون ذلك في غير الرشيدة وقد ثبت عنه عليه السلام أنه قال للنساء : تصدقن ، فجعلت المرأة تلقي القرط والخاتم وبلال يتلقاها بكساته ، وهذه عطية بغير إذن الزوج ، اه . وتقدم في هامش اللامع في الباب المذكور ، قال الحافظ : وبهذا قال الجمهور ، وخالف طائوس فنع مطلقاً ، وعن مالك لا يجوز لها أن تعطى بغير إذن زوجها ولو كانت رشيدة إلا من الثلث ، وعن الليث لا يجوز مطلقاً إلا في الشيء التافه ، وأدلة الجمهور من الكتاب والسنة كثيرة إلى ما فيه ، وفي الوفق : وظاهر كلام الحزقي أن للمرأة الرشيدة التصرف في مالها كله بالتبرع والمعاوضة ، وهذه إحدى الروايتين عن أحمد وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي ، وعن أحمد رواية أخرى : ليس لها أن تصرف في مالها بزيادة على الثلث بغير عوض إلا بإذن زوجها ، وبه قال مالك ، إلى آخر ما بسط في دلائل الفريقين .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وإنما زدته لأن الشراح قاطبة أوردوا على ترجمة الإمام البخاري بأن التقييل ليس بثابت ، قال الحافظ : قال ابن التين : ليس في الخبر المذكور في الباب للتقييل ذكر ، فيحتمل أن يكون لما لم ينهها عن مس جسده صار كالتقييل ، وإلى ذلك أشار ابن بطال ، والذي يظهر لي أن ذكر المزج بعد التقييل من العام بعد الخاص وأن الممازجة بالقول والفعل مع الصغيرة إنما يقصد به التأنيس والتقييل من جملة ذلك ، اه . وأورد العلامة المعنى على قول الحافظ : من العام بعد الخاص ، بأنه ليس كذلك لأن كل واحدة من التقييل والمزاج معنى خاص وليس بينهما عموم وخصوص ، ثم ذكر قول ابن التين : إنه يحتمل أن يكون أخذه من القياس فإنه لما لم ينهها عن مس جسده صار كالتقييل ، وفيه تأمل ، وقال القسطلاني : قال السفاقي : ليس في حديث الباب للتقييل ذكر ، فيحتمل أن يكون لما لم ينهها عن مس جسده صار كالتقييل كذا قال فلي تأمل ، اه . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف المبلى بالتقصيرات

(إذا وجدت صدياً) ليس المراد (١) أى صبي كان لا على التعمين كما هو ظاهر اللفظ، بل المراد (٢) صديها بعينه، وإنما وقع الشك بكلمة إذا فإنها لمعوم الاوقات

أن الباب الآتي باب في باب كما هو معروف من أصول التراجم فلا إيراد فلا حاجة إلى الجواب، ثم لا يذهب عليك ما في المراقبة عن الذوى : تقبيل الرجل خد ولده الصغير واجب وكذا غير خده من أطرافه ونحوها على وجه الشفقة والرحمة واللفظ ومحبة القرابة سنة سواء كان الولد ذكراً أو أنثى، وكذا قبله ولد صديقه وغيره من صغار الأطفال على هذا الوجه، هـ. قال القارى : وكون تقبيل الرجل خد ولده الصغير واجباً يحتاج إلى حديث صريح أو قياس صحيح، هـ.

(١) الظاهر من لفظ الحديث هو الذى نفاه الشيخ قدس سره، وقال الشيخ بنفسه هو الظاهر من لفظ الحديث، وعليه بنى صاحب التيسير شرحه إذ قال : وقتيكه يافى شیرخوارى رادر بندى گرفت أورابس مى جسيانند اورابشکم خود وشيرمى داد أورايادو محبت فرزند خود که ازوى جداشده بود، هـ. وعلى هذا ذكر ولدها الذى رتب عليه قوله عليه السلام «أترون هذه طارحة ولدها، على طريق دلالة النص معنى إذا أحببت كل صبي تذكره لصديها على مقتضى قول الشاعر : (ع) هرچه ييدامى شود از دور بندازم توفى، ويؤيده أيضاً ما قالت الشراح قاطبة : إنها أرضعته لينخف عنها اللبن لكونها تضررت باجتماعه، كما جزم به القسطلاني تبعاً لاسلافه لأنه إن كان هذا ولدها بعينه لم يكن إرضاعه لمجرد التخفيف، ومال إليه الحافظ وتبعه غيره من الشراح إذ قال : قوله «إذا وجدت صدياً إلخ»، كذا للجميع، ولمسلم وحذف منه شيء بينته رواية الإسماعيلي ولفظه : إذا وجدت صدياً أخذته وأرضعته، فوجدت صدياً فأخذته فالزمته بطنها، وعرف من سياقه أنها كانت فقدت صلبها وتضررت باجتماع اللبن في ثديها فكانت إذا وجدت صدياً أرضعته لينخف عنها فلما وجدت صديها بعينه أخذته فالزمته.

(٢) هذا توجيه لطيف للفظ الحديث، إذ لا يحتاج فيه إلى الحذف ولا إلى

وهي ههنا للظرفية البحتة (١) مجرداً عن معنى العموم كما هو ظاهر نسخة إذ .
(فوق في قلبي منه شيء) يعني (٢) أني كنت أرويه عن أبي تيممة عن أبي عثمان
فوق في نفسي أني لم أجد حديثه أبو عثمان بنفسه أيضاً لأنني سمعت عن أبي عثمان
كثيراً من الروايات فهلا سمعته هذه فنظرت فإذا هو في كتابي عنه بنفسه أيضاً فكان
بوسط وبغير وسط .

دلالة النص ، وهذا المعنى أقرب من سياق مسلم ، ولفظه « فإذا امرأة من السبي تبتغي
إذا وجدت صديقاً في السبي أخذته ، الحديث ، وكتب والذي المرحوم في بين
سطور كتابه : « إذا ، للمفاجأة .

(١) قال القسطلاني : قال العيني : قوله « إذا وجدت » كلمة . إذ ظرف ويجوز
أن تكون بدل اشتغال من امرأة ، قال : وفي بعض النسخ إذا أي بالالف ، لكن قال
الحافظ ابن حجر : قوله « إذا » أي بالالف كذا للجميع ، اه . قلت : وكذا في
رواية مسلم كما تقدم .

ثم لا يذهب عليك أن المذكور في النسخ الهندية التي بأيدينا بعد ذلك « باب
بلا ترجمة » ، والمذكور في الشروح « باب جعل الله الرحمة في مائة جزء » ، قال الحافظ :
هكذا ترجم ببعض الحديث ، وفي رواية النسفي « باب من الرحمة » ، وللإسماعيلي
« باب بغير ترجمة » ، اه . ولا إشكال في النسخ التي فيها الترجمة ويحتاج إلى
التوجيه باب بلا ترجمة ، لأنه لا تعلق له بالترجمة السابقة ، فالتوجيه أنه من الأصل
العشرين من أصول التراجع لتعلقه برحمة الله تعالى المذكور في آخر حديث الباب
الأول في قوله ﷺ « الله أرحم بعباده » .

(٢) وهكذا في تقرير المسكي إذ كتب : قوله « فوق في قلبي منه » أي من هذا
الحديث شيء أي شك ، وقوله « قلت » أي في نفسي بيان لذلك الشيء يعني قلت في
نفسى إن هذا الحديث حدث به غير مرة ، وكما أن أبا تيممة تليد لأبي عثمان كذلك

(منسوجة فيها حاشيتها) وليس ذلك داخلا (١) في معنى الشملة ، بل بيان لبصفتها التي كانت عليها ولذلك لم يذكره التلامذة في كلامهم .

(باب خير دور الأنصار)

ظاهره (٢) إزراء بالآخرين فكان مظنة عدم الجواز فدفعه بأن المنهى عنه هو الالتزام ، وأما إذا لزم ذلك ولم يكن من قصده إزراء الآخرين وتحقيرهم وإنما قصد امتداح قوم فلا ضير فيه .

أنا تليذ له وملازم له ، أنا سمعت منه أحاديث كثيرة فما الوجه أني لم أسمع منه ، فنظرت في كتابي فإذا هو مكتوب فيه فيما سمعته من أبي عثمان فعلت أني أيضاً سمعته منه ، اه . قال الكرمانى : قوله « سليمان ، أى التيمى ، قال : لما حدثني أبو تيمية به وقع في قلبي دغدغة فقلت في نفسى حدثت بضم الحاء بهذا الحديث عن أبي عثمان وأنا لازمته وسمعت منه مسموعاً كثيراً فعجبت أى ما سمعته منه فنظرت في كتابي فوجدته مكتوباً فيما سمعته منه فزال الدغدغة فسليمان يروى بالطريق الأولى عن أبي عثمان بالواسطة وبهذا الطريق بدونها ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لم يتعرض له الشراح ، وهو أن كون الحاشية منسوجة فيها ليس بداخل في تفسير الشملة ولذا لم يذكره القوم التلامذة إذ سألهم سهل : ما البردة ؟ ولكن هذه الشملة التي أهدتها للنبي ﷺ كانت على هذه الصفة أى المنسوجة فيها حاشيتها ولذا لم يذكرها أهل اللغة في تفسير الشملة ، قال المجد : الشملة بالفتح كساء دون القطيفة يشتمل به ، اه . وقال صاحب المجموع : الشملة كساء يتغطى به ويتلف فيه ، اه . نعم تعرض الشراح لشيء آخر وهو ما قاله القسطلانى وغيره من الشراح ، وفي تفسير البردة بالشملة تجوز ، لأن البردة كساء والشملة ما يشتمل به ، لكن لما كثر استعمالها لها أطلقوا عليها اسمها ، اه . وتقدم الكلام في السيوع في « باب النساج » على قوله « منسوج في حاشيتها » .

(٢) ولأجل ذلك ذكره الإمام البخارى في أبواب الفية وغيرها ، قال الحافظ :

(باب من أخبر صاحبه ^(١))

والفرق بينه وبين النخبة أن المقصود منها الإصلاح ودفع الشر ، وفي النخبة الإفساد وإثارة الشر لحراز ذلك دونها .

وفي إيراد هذه الترجمة منها إشكال ، لأن هذا ليس من الغيبة أصلاً إلا إن أخذ من أن المفضل عليهم يكرهون ذلك فيستثنى ذلك من عموم قوله ، ذكرك أخاك بما يكره ، ويكون محل الزجر إذا لم يترتب عليه حكم شرعى ، فأما ما يترتب عليه حكم شرعى فلا يدخل في الغيبة ، ولو كرهه المحدث عنه فدخل في ذلك ما يذكر لقصد النصيحة من بيان غلط من يخشى أن يقلد أو يقترب به في أمر ما فلا يدخل ذكره بما يكره ، من ذلك في الغيبة المحرمة كما سيأتى ، وإليه يشير ما ترجم به المصنف عقب هذا ، وقال ابن التين : في حديث أبي أسيد دليل على جواز المفاضلة بين الناس لمن يكون عالماً بأحوالهم لينبه على فضل الفاضل ومن لا يلحق بدرجته في الفضل فيمثل أمره ﷺ بتنزيل الناس منازلهم وليس ذلك بغيبة ، اه . وقال العيني : قيل هذه الترجمة لا تليق هنا لأنها ليست من الغيبة أصلاً ، وأجيب بأن المفضل عليهم يكرهون ذلك ، فبهذا القدر يحصل الوجه لإيراد هذه الترجمة هنا ، وإن كان هذا المقدار لا يعد غيبة وهذا نحو قولك : أبو بكر أفضل من عمر ، وليس ذلك غيبة لعمر ، اه . وتقدم الكلام على معنى الحديث وأن الخبرية باعتبار المجموع دون الأفراد في ، باب أفضل دور الانصار ، من كتاب المناقب .

(١) قال الحافظ : قد تقدمت الإشارة إلى أن المذموم من نقلة الاخبار من يقصد الإفساد ، وأما من يقصد النصيحة ويتحرى الصدق ويتجنب الأذى فلا ، وقل من يفرق بين البابين فطريق السلامة في ذلك لمن يخشى عدم الوقوف على ما يباح من ذلك مما لا يباح الإمساك عن ذلك ، وأراد البخارى بالترجمة بيان جواز النقل على وجه النصيحة لكون النبي ﷺ لم ينكر على ابن مسعود نقله ما نقل ، بل غضب من قول المنقول عنه ، اه .

(باب ما يكون في الظن)

لعل المعنى (١) هذا باب بيان جواز إظهار ما في ظن الرجل ، أو المعنى باب ما يكون في الظن من جواز أو كراهة أو حرمة فالظن الظاهر دليله جائز كما هو ظاهر الحديث ، والظن الذي ليس عليه قرينة وفيه إساءة ظن بالآخر لا يجوز ، وهذا على نسخة د في ، وأما على نسخة من فالمعنى « باب بيان الظن ، فإن كلمة من بيان لما ، والله تعالى أعلم .

(١) هذا الباب بمنزلة الاستثناء من الباب السابق ، قال الكرماني : فإن قلت ترجم بوجود الظن وفي الحديث نفي الظن ، قلت : العرف في قول القائل : ما أظن زيداً في الدار أظنه ليس في الدار ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالات يدل عليه اختلاف النسخ ، قال الحافظ : « باب ما يجوز من الظن ، كذا للنسفي ولا يذر عن الكشميهني ، وكذا في ابن بطلان وفي ، رواية القابسي والجرجاني ما يكره وللباقين ما يكون ، والاول أليق بسياق الحديث ، وما قال الليث أنهما كانا منافقين ، قال الداودي : تأويل الليث بعيد ولم يكن النبي ﷺ يعرف جميع المنافقين كذا قال ، وقال غيره : الحديث لا يطابق الترجمة لأن في الترجمة إثبات الظن وفي الحديث نفي الظن ، والجواب أن النفي في الحديث لظن النفي لا لنفي الظن ، فلا تنافي بينهما وبين الترجمة ، وحاصل الترجمة أن مثل هذا الذي وقع في الحديث ليس من الظن المنهي عنه لأنه في مقام التحذير من مثل من كان حاله كحال الرجلين والنهي إنما هو عن والظن السوء بالمسلم السالم في دينه وعرضه ، وقد قال ابن عمر : إنا كنا إذا فقدنا الرجل في العشاء الآخرة أسأنا به الظن ، ومعناه أنه لا يغيب إلا لأمريسيه إما في بدنه وإما في دينه ، وفسر العيني قوله « باب ما يكون من الظن » أي باب في بيان ما يكون جوازاً من الظن ، ثم قال العيني : قال الداودي : تأويل الليث بعيد ولم يكن النبي ﷺ يعرف جميع المنافقين ، قال الله تعالى « لا تعلمونهم الله يعلمهم » وفي التوضيح

(باب الهجرة^(١))

وقد يتوهم أن عائشة مع علمها بأن النذريين واليمين كفارتها معلومة كيف بقيت مترددة في التحلل عن يمينها، وكيف أقدمت على الهجران مع أنها علمت أن من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فالحنث واجب، ولا أقل من الجواز والجواب أن فرض خشيتها وشدة تعظم اسم الله بعثتها على ذلك، وذلك مرتبة لا يحصيها أصحاب القول وإنما يعرفها ذوو الكمال من الرجال الذين بلغوا إلى ذروة الحال .

الظن هنا بمعنى اليقين لأنه كان يعرف المنافقين بإعلام الله له بهم في سورة براءة، قال ابن عباس كنا نسمى سورة براءة الفاضحة إلى آخر ما ذكره .

(١) قد تقدم الكلام على ذلك في كتاب المناقب في د باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم للهجرة بيايين وهما واضحان ، الاول : في النهي عن الهجرة لأمر دنيوى ، والثانى : في جوازها لأمر دينى ، لكن يشكل إدخال حديث عائشة في الباب الثانى ، فقال الكرماني : فإن قلت كيف طابق الحديث الترجمة ولا معصية ثمة ، قلت : لعل البخارى أراد قياس هجران الشخص للأمر المخالف للشريعة على هجران اسمه للأمر المخالف للطبيعة ، قال ابن بطال : غرضه أن صفة الهجران الجائز وأن ذلك متنوع على قدر الأسباب ، فإكان لمعصية يذنب هجره مطلقاً كما في حديث كعب ، وما كان لمعاقبة بين الأهل والإخوان فيهجر عن التسمية ونحوها كما فعلت عائشة رضى الله تعالى عنها ، قال القاضى : مغاضبة عائشة هى من الغيرة التى عني عنها للنساء ، ولولا ذلك لكان عليها في ذلك من الحرج ما فيه لأن الغضب على النبي ﷺ معصية كبيرة ، وفي قولها إلا اسمك دلالة على أن قلبها مملوء من المحبة ، وإنما الغيرة في النساء لفرط المحبة ، انتهى بزيادة من القتح . وقال السندى : قوله د باب من يجوز من الهجران لمن عصى أى ونحوه كهجران الاسم لشدة الغيرة ، فلذلك ذكر في الباب حديث عائشة رضى الله عنها

(باب من لم ير إكفاراً^(١) إلخ)

والصحيح قتادة إلخ ، الظاهر أنهم اختلفوا في اسم مولى أنس ما هو ؟
فالتصحيح راجع إليه ، ويمكن أن يكون معنى هذه العبارة أن كثيراً من الرواة

والله تعالى أعلم ، اهـ . وذكر الحافظ عن المهلب مثل ما ذكره الكرماني عن ابن بطلان
ثم قال : قال الطبري قصة كعب بن مالك أصل في هجران أهل المعاصي ، وقد استشكل
كون هجران الفاسق أو المبتدع مشروعاً ولا يشرع هجران الكافر وهو أشد جرمًا
منهمال كونهما من أهل التوحيد في الجملة ، وأجاب ابن بطلان بأن الله أحكاماً فيها مصالح
للعباد وهو أعلم بشأنها ، وعليهم التسليم لأمره فيها ، فخرج إلى أنه تعبد لا يعقل معناه ،
وأجاب غيره بأن الهجران على مرتبتين : الهجران بالقلب والهجران باللسان ، فهجران
الكافر بالقلب وبترك التودد والتعاون لا سيما إذا كان حريباً ، وإنما لم يشرع هجرانه
بالكلام لعدم ارتداعه بذلك عن كفره ، بخلاف العاصي المسلم فإنه يزجر بذلك غالباً
ويشترك كل من الكافر والعاصي في مشروعية مكالمته بالدعاء إلى الطاعة والأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإنما المشروع ترك المكالمة بالمودة ونحوها .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته لأن فهمي القاصر لم
يتحصل ما أفاده الشراح نور الله مراتبهم وأعلى الله مراتبهم في الفرق بينهما : فإن
ظاهر كلامهم أن الباين متعلق لمسألة واحدة وهي قول الرجل لآخر : يا كافر ،
فإن قال ذلك بغير تأويل فهو مؤدى الباب الأول ، وإن قاله متأولاً فهو مؤدى
الباب الثاني ، وعلى هذا فلا تخرج الترجمة عندي من التكرار إذ إحداها حينئذ
مستلزم للآخر وما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال ، أن مؤدى الباين مسألتان :
فالباب الأول في حق من قال للآخر يا كافر بغير تأويل كما هو مؤدى كلام الشراح
أيضاً ، وأما مؤدى الباب الثاني فعندى مسألة مستأنفة وهي أن قوله متأولاً حال من
لفظ قال ، والمعنى أن من قال ذلك أي قول الكافر وما في معناه متأولاً ينبغي

تكفيره ، وعلى هذا فتكون إشارة لفظ ذلك إلى قول الكفر دون ما ذهب إليه الشراح من أنه إشارة إلى ما مر في الباب السابق من قول الرجل يا كافر ، فتكون المسألة من باب فعل الكفر على وجه التأويل ، فقد قال ابن عابدين من استحل ما حرمه الله على وجه الظن لا يكفر ، وفي الدر المختار : حكم الخوارج حكم البغاة بإجماع الفقهاء ، وإنما لم نكفرهم لكونه عن تأويل وإن كان باطلا بخلاف المستحل بلا تأويل ، وعلى هذا فناسبة قصة حاطب أنه فعل ما فعل متأولا ولذا لم يقبل النبي ﷺ قول عمر رضي الله عنه في حقه إنه منافق ، وكذلك في قصة صلاة معاذ أن من ترك الصلاة معه كان متأولا أو جاهلا بالمسألة ولذا لم يقبل النبي ﷺ قول معاذ فيه إنه منافق ، وكذلك في قول من حلف باللات والعزى مال فيه العلامة العيني أيضاً إلى قولي ، إذ قال : مطابقته للجزء الثاني من الترجمة وهو قوله جاهلا ظاهرة ، وقال ابن بطال عذر صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف من أصحابه باللات والعزى لقرب عهدهم بجرى ذلك على ألسنتهم في الجاهلية ، وروى عن سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه أنه حلف بذلك فأتى رسول الله ﷺ وقال : يا رسول الله إن العهد كان قريباً خلعت باللات والعزى ، فقال ﷺ : قل لا إله إلا الله ، فعلهم النبي ﷺ أن من نسي أو جهل خلعت بذلك فكفارته أن يشهد بشهادة التوحيد ، اه . وقد ترجم البخاري على حديث الباب قبل كتاب الدعوات ، باب كل هو باطل إلخ ، قال الحافظ في الفتح : يستفاد من حديث سعد بن أبي وقاص سبب حديث أبي هريرة أخرجه النسائي بسند قوى قال : د كنا حديثي عهد بجاهلية خلعت باللات والعزى قد كرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال : قل لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ، وانفت عن شمالك وتعوذ بالله ثم لاتعد ، اه . قلت : فهذا الحديث كالنص بأنه ﷺ لم يكفره ، وكذلك في حلف عمر بأبيه ، قال العيني بعين

أوردوه في هذا السند بهذا الوجه بتقديم اسمه على وصفه لكونه مولى، لا على ما أورده المؤلف أولاً من الاختصار على قوله مولى أنس، ولا يخفى أن الوجه الأول وجه (١).

ماقلته إذ قال: مطابقته للجزء الأول من الترجمة وهو قوله متأولا ظاهرة، وذلك أن النبي ﷺ عذر عمر رضي الله عنه في حلفه بأبيه لتأويله بالحق الذي للأباء، اهـ.

[تنبيه]: ولا يرد على ما اخترته في قصة حاطب أنه يتنافى ما يأتي في كلام الشيخ قدس سره في قصة حاطب في قوله فعاد عمر في باب ما جاء في المتأولين، قيل كتاب الإكراه، لأن كلام الشيخ هناك مبني على قول عمر إنه قال ذلك متأولا، وما اخترته ههنا متعلق بفعل حاطب أنه فعل ما فعله متأولا ولا ضير في كون كليهما متأولا.

(١) اعلم أولاً أنه لا توجد هذه العبارة في شيء من النسخ لافي المتون ولا في الشروح ولم يتعرض لها أحد من الشراح، وكتب مولانا الشيخ أحمد على المحدث السهارنفوري في حاشيته المطبوعة على النسخ الهندية: لم توجد هذه النسخة في أحد من النسخ الموجودة إلا المنقول عنها، اهـ. وثانياً: أن ما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين في معناه ظاهر، والأول أظهر وأوجه وأفيد لأنهم اختلفوا في اسم مولى أنس: هل هو عبد الله بن أبي عتبة أو عبد الرحمن أو عبيد الله بالتصغير؟ والمعتمد هو الأول كما في هامش النسخة الهندية عن الخير الجارى، وكذا قال الحافظ في الفتح: إن المعتمد هو عبد الله بكراً، اهـ. وحاصل الاحتمال الثاني أن ذلك من باب احتياط الرواة في الروايات، فالمنى أن بعضهم روه بالاختصار على لفظ مولى أنس فقط، والصحيح في الرواية: قتادة عن عبد الله بن أبي عتبة مولى أنس.

(لا بتحات) وكذلك المؤمن لا يعترى (١) من أنوار إيمانه وأوراق أغصان إيمانه .

(١) كذا فى الأصل ، والظاهر بدله لا يعرى من المجرد ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى وجه التشبيه لطيف واضح ، وأوضح منه ما فى الكوكب إذ قال : قوله « لا يسقط ورقها إلخ » ، هذا يحتمل أن يكون وجه الشبه ، وأن يكون بياناً لبعض خواصه ليسهل عليهم فهمه ، ومع هذا فهو بعض من الوجوه التى وقع التشبيه لاجلها ، وهى عدم سقوط ورقها والورق بهاء والنخل وزينتها وحياتها فهى لا تنفك عنها ، كالمؤمن فإن الإيمان لا ينفك عنه ساعة وهو بهاؤه وزينته وحياته ، وطيب ثمرتها ونفعها ، كما أن ثمرة المؤمن وهى الاعمال الحسنة طيبة نافعة ، وأن النخل لا يطيب ثمارها بغير التأثير كما أن المؤمن لا يستجيد دينه ولا يكمله إلا بتلقين وتعليم من الأستاذ والمرشد ، وأن منفعة النخل تبقى بعد قطعها فى منافع شتى ، فكذا المؤمن يخلف من آثاره ما ينتفع به ، وقد يقال إن الماء إذا ارتفع على رأس النخلة فإنها تموت ، كما أن الإنسان كذلك ، اهـ . وقال العلامة العيني : وأما وجه الشبه فقد اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : هو كثرة خيرها ودوام ظلها وطيب ثمرها ووجودها على الدوام ، فإنه من حين يطلع ثمرها لا يزال يؤكل منه حتى يبس ، وبعد أن يبس يتخذ منها منافع كثيرة من خشبها وورقها وأغصانها فيستعمل جذوعاً وحطباً وعصياً وحصرأوجبالاً وأوانى ، وغير ذلك مما ينتفع به من أجزائها ، ثم آخرها نواها ينتفع به علفاً للإبل وغيرها . ثم حال نباتها وحسن ثمرتها ، وهى كلها منافع وخير وجمال ، وكذلك المؤمن خير كله من كثرة طاعاته ومكارم أخلاقه ومواظبته على صلاته وصيامه وذكره والصدقة وسائر الطاعات ، هذا هو الصحيح فى وجه الشبه ، وقال بعضهم : وجه التشبيه أن النخلة إذا قطعت رأسها ماتت ، بخلاف باقى الشجرة ، وقال بعضهم : لأنها لا تحمل حتى تلقح ، وقال بعضهم : لأنها تموت إذا مزقت أو فسد ما هو كالقلب لها ، وقال بعضهم : لأن لطلعها رائحة

(له رأى) أى كان (١) يتقول المسائل برأيه من غير استناد إلى حجة شرعية
لأنه كان قضيماً مثل علمائنا (٢) رحمهم الله تعالى .
(يتقمن منه) أى لأجله (٣) وبسببه فيسربهن إلى حين يذهب منى إلى خارج

المنى ، وقال بعضهم : لأنها تمسك كالإنسان ، وهذه الأقوال كلها ضعيفة من حيث
أن التشبيه إنما وقع بالمسلم وهذه المعاني تشمل المسلم والكافر ، اهـ .

(١) وهو كذلك ، قال القسطلانى : قوله له رأى ، أى فاسد بالتوين للتحقير ، وكان
يرى رأى الخوارج لا يرى ما يرى المسلمون من الدين ، اهـ . قال الحافظ : قوله
وفينارجل له رأى لم أقف على اسمه ، وحكى ابن التين عن الداودى أن معنى قوله
رأى يظن أنه محسن وليس كذلك ، اهـ .

(٢) فى مقدمة الأوجز عن ابن حجر المكي الشافعى : يتعين عليك أن لاتفهم
من أقوال العلماء عن أبى حنيفة وأصحابه أنهم أصحاب الرأى أن مرادهم بذلك
تقيصهم ولانستبهم إلى أنهم يقدمون رأيهم على سنة رسول الله ﷺ ولا على قول
أصحابه لأنهم برآء من ذلك ، فقد جاء عن أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه من طرق
كثيرة ما ملخصه أنه أولا يأخذ بما فى القرآن ، فإن لم يجد فبالسنة ، فإن لم يجد فبقول
الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ، فإن اختلفوا أخذ بما كان أقرب إلى القرآن
أو السنة من أقوالهم ولم يخرج عنهم إلى آخر ما بسط فيه ، وفيه أيضاً عن الإمام
أبى حنيفة : عجباً للناس يقولون أفتى بالرأى ، ما أفتى إلا بالأثر ، وحكى الشعرانى
عن شقيق البلخى : كان أبو حنيفة من أروع الناس ، وأعلم الناس ، وأعبد الناس ،
وأكرم الناس ، وأكثرهم احتياطاً فى الدين ، وأبعدهم عن القول بالرأى فى دين
الله ، اهـ .

(٣) قال الحافظ قوله : د يتقمن ، بمشاة وتشديد الميم المفتوحة ، وفى رواية
الكشمينى بنون ساكنة وكسرة الميم ، ومعناه أنهم يتقبن منه ويدخلن من وراء

الستر، ١٥. ولفظ مسلم في صحيحه عن عائشة أنها كانت تلعب بالبنات عند رسول الله ﷺ، قالت: وكانت تأتيني صواحي فكن يقيم من رسول الله ﷺ، قالت فكان رسول الله ﷺ يسرهن لي، ولفظ أبي داود عن عائشة قالت: كنت ألعب بالبنات فربما دخل على رسول الله ﷺ وعندى الجوارى فإذا دخل خرجن وإذا خرج دخلن، ثم قال الحافظ: واستدل بهذا الحديث على جواز اتخاذ صور البنات واللعب من أجل لعب البنات بهن وخص ذلك من عموم النهي عن اتخاذ الصور وبه جزم عياض، ونقله عن الجمهور وأنهم أجازوا بيع اللعب للبنات لتدريهن من صغرن على أمر يوتهن وأولادهن، قال: وذهب بعضهم إلى أنه منسوخ وإليه مال ابن بطال، وحكى عن مالك أنه كره أن يشتري الرجل لابنته الصور، ومن ثم رجح الداودي أنه منسوخ، وقد ترجم ابن حبان الإباحة لصغار النساء: اللعب باللعب، وترجم له النساق إباحة الرجل لزوجه اللعب بالبنات، فلم يقيد بالصغر، وفيه نظر، قال البيهقي بعد تخريجه: ثبت النهي عن اتخاذ الصور فيحمل على أن الرخصة لعائشة في ذلك كان قبل التحريم، وبه جزم ابن الجوزي، وقال المنذرى: إن كانت اللعب كالصورة فهو قبل التحريم، وإلا فقد يسمى مالميس بصورة لعبة، وبهذا جزم الحلبي فقال: إن كانت صورة كالوثن لم يمحز وإلا جاز، وقيل معنى الحديث اللعب مع البنات، أى الجوارى، والباء ههنا بمعنى مع حكاه ابن التين عن الداودي، ورده، قال الحافظ: ويرده ما أخرجه ابن عينة في الجامع عن هشام بن عروة في هذا الحديث، وكن جوارى يأتين فيلعبن بهامى، إلى آخر ما بسطه، وفي البذل: وكتب مولانا محمد يحيى المرحوم في التقرير: قوله ما هذا يا عائشة، لعل هذا يرشدك أنها لم تكن تماثيل نامة، وإلا لما افترق إلى المسألة، ولما ترك في بيته ولما خفي ذلك عليه مدة كذا، لأن الملك لا تدخل بيتاً فيه تصاوير فلو كانت تماثيل لامتع الملك قبل تلك الواقعة من النزول إليه، كما وقع في جرو الكلب، مع أن عائشة كانت غير مكلفة بعد، انتهى.

(باب صنع الطعام والتكلف للضيف)

ولعله (١) قصد إثبات الجزء الثاني بقوله: كل فاني صائم ، فإنهم لما كانت عادتهم الصوم والتبذل فالظاهر أنهم لم يكونوا يصنعون طعاماً بالنهار وكانوا يكتفون بطعام الليل ، فكان صنع الطعام الجديد له تكلفاً ، ولا يبعد أن يستنبط التكلف من قوله : فأكل ، فإنه لما اعتاد الصوم والتزمه كان الإفطار لأجل الضيف احتمالاً للكلفة من غير شك .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في وجه التكلف أوضح مما قاله العيني ، إذ قال : مطابقتها للترجمة في قوله فصنع له طعاماً ، اه . وقال الحافظ في باب من أقسم على أخيه ليفطر الخ ، وترجم المصنف في الأدب «باب صنع الطعام والتكلف للضيف» وأشار بذلك إلى حديث يروى عن سليمان في النهي عن التكلف للضيف أخرجه أحمد وغيره بسند لين ، والجمع بينهما أنه يقرب لضيفه ما عنده ولا يتكلف ما ليس عنده ، فإن لم يكن عنده شيء فيسوغ حينئذ التكلف بالطبخ ونحوه ، اه . قال القسطلاني قال في الفتح : ووقع في التكلف للضيف حديث سليمان نهانا رسول الله ﷺ أن نتكلف للضيف ، أخرجه أحمد وأحمد والحاكم وفيه قصة سليمان مع ضيفه حيث طلب منه زيادة على ما قدم له فرفض مطهرته بسبب ذلك ، ثم قال الرجل لما فرغ : الحمد لله الذي قنعنا بما رزقنا ، فقال له سليمان : لو قنعت ما كانت مطهرتي مرهونة ، اه . وقد كان سليمان إذا دخل عليه رجل دعا بما حضر خبزاً وملحاً وقال : لولا أنا نهينا أن يتكلف بعضنا لتكلف لك ، اه . وتقدم شيء من الكلام على ذلك في كتاب الاطعمة في باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه ، ويشكل في بادى الرأي التكرار في الترجمة ، ويمكن التفصيص عنه باختلاف الكتابين ، فإنه من فروع الاطعمة وههنا من فروع الآداب ، ونظائر ذلك كثيرة في البخارى ، وما يظهر لهذا العبد الضيف بال نظر الدقيق أن الاول من دعوة الإخوان الحاضرين ، فإن الداعى والمدعو ﷺ كانا في موضع واحد وهذا من مسائل الضيف الوارد على الرجل ، ويشير إليه تفريق

(باب ما يكره من الغضب والجزع عند الضيف)

دل (١) عليه قوله : لم أر في الشركاء ليلة ، وقوله الأولى من الشيطان فإن مقالته هذه دلت على أنه عد غضبه وحلفه وجميع ما جرى شراً ومن أمر الشيطان .

(مع رافع بن خديج) الظاهر (٢) أنه متعلق بقوله : فدخلت مردياً لهم ، وأما قوله : حدثني يحيى عن بشير عن سهل وحده فيحتمل أن يراد به التوحد في الرواية فيكون مقابلاً لما ذكره المؤلف في أول الباب من قوله : عن رافع بن خديج وسهل ابن أبي حنيفة أنهما حدثاه ، ويحتمل أن يكون المراد بيان الدخول في المريد فيكون مقابلاً لما ذكرنا في معنى قوله مع رافع بن خديج ، ولا يبعد أن يراد بقوله مع رافع بن خديج هي المعية في الرواية أيضاً (*) لا في الدخول فافهم ، وتفكر والله تعالى أعلم .

الإمام البخارى في ألفاظ الترجمة بلفظ الإخوان في الأولى ولفظ الضيف في الثانية .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه ، بل أصبح مما قاله الشراح في وجه المطابقة ، قال الحافظ وتبعه غيره : وأخذ الغضب منه من قول عبد الرحمن فعرفت أنه يجد على ، وهي من الموجدة وهي الغضب ، وقد وقع التصريح بذلك في الطريق التي بعد هذه حيث قال فيه : فغضب أبو بكر ، اهـ . وأنت ترى أن ما ذكره الحافظ فيه لإثبات الغضب ، وكانت ترجمة الإمام البخارى بكراهة الغضب ، وأوضحه الشيخ قدس سره في كلامه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من الاحتمالين محتمل من ظاهر لفظ البخارى ، والصحيح ما أفاده قدس سره من الاحتمال الثاني بقوله : ولا يبعد إلخ ، والكلام كله متعلق بالرواية لا بالدخول ، والمعنى أن الليث رواها عن بشير عن سهل ورافع كليهما ، كما رواها حماد بن زيد في أول السند ، وأما ابن عينة فقد رواها عن سهل

(فقال^(١) رجل لمخ)

وحده ويؤيده أن مسلماً روى الحديث بلفظ «حدثنا قتبية بن سعيد قال : حدثنا ليث عن يحيى وهو ابن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حشمة قال يحيى وحسبت ، قال : وعن رافع بن خديج أنها قالوا خرج عبد الله بن سهل ، الحديث ، وهكذا لفظ النساء بعينه وبنحوهما أخرجه الترمذى ولفظه عن الليث عن يحيى ابن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حشمة قال : « قال يحيى وحسبت عن رافع بن خديج أنها قالوا خرج » الحديث ، وهكذا أخرجه برواية هارون عن يحيى بن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حشمة ورافع بن خديج بنحوه ، وأما رواية سفيان بن عيينة فقد أخرجهما مسلم عن يحيى عن بشير عن سهل بن أبي حشمة بنحو حديثهم ولم يذكر فيه رافعاً ، وهكذا ذكره النساء بلفظ : أخبرنا محمد ابن منصور قال : حدثنا سفيان قال : حدثنا يحيى بن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حشمة قال : وجد عبد الله بن سهل قتيلاً ، الحديث .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنديهاً على اختلاف الشراح في تعيين هذا الرجل واضطراب أقوالهم في ذلك ، ففي بين سطور الهندية عن مقدمة الفتح هو عمر بن الخطاب ، اهـ . قلت : هو وهم من الناسخ ، فإن الرجل الذى ذكره الحافظ أنه عمر هو الرجل الثانى ، ففي المقدمة حديث سبلية بن الأكوع في قصة عامر بن الأكوع فيه : فقال رجل من القوم لعامر بن الأكوع هو أسيد بن حضير ، وفيه : فقال رجل من القوم وجبت ، هو عمر بن الخطاب كما في مسلم ، وفيه : فقال رجل أونهريقها ونفسلها ، يحتمل أن يكون هو عمر رضى الله عنه أيضاً ، وفيه : من قاله ؟ قال : فلان وفلان وفلان وأسيد بن حضير ، لم أقف على تسمية الباقيين ، اهـ . ولم يتعرض له الحافظ في الفتح ههنا بل أحال شرح الحديث على غزوة خيبر وقال : هناك قوله « رجل لم أقف على اسمه صريحاً ، وعند ابن إسحق من حديث نصر بن دهر الأسلمى « أنه سمع رسول الله ﷺ يقول في مسيره إلى خيبر

قوله : (بمتموها عليه) لما فيه من (١) الإشارة إلى شدة تأثر هذه الذنوة بالصوت والشعر المنسد ، أو لما فيه من التكلف بتبعية الاستعارة البديعة .

لعامر ابن الأكوع : انزل يا ابن الأكوع فاحد لنا من هياتك ، ففي هذا أن النبي ﷺ هو الذى أمره بذلك ، اه . وكلام الحافظ في كتاب الدعوات إذ قال : قوله « خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى خير » فقال رجل من القوم هو عمر بن الخطاب وعامر هو ابن الأكوع ، اه . يدل على أنه عمر رضى الله عنه وما ذكره الحافظ في غزوة خير من رواية إسحق ذكره الزرقاني في شرح المواهب ثم قال : ويمكن الجمع بأن الرجل لما قال له لم يسرع حتى أمره ﷺ ، ولا ينافى ذلك لإتيانه بالغاء ، لأن الحال أزمنة من الماضى والآتى والحاكم فيها العرف ، ولا قوله : من هذا السائق ؟ لاحتمال تعدد الحدأة أو بعده فلم يحقق صوته فجوز أنه غيره ، اه . وقال القسطلاني : وهنا قوله رجل هو أسيد بن حضير ، اه . وقال في غزوة خير : قوله رجل هو أسيد بن حضير ، ثم ذكر حديث ابن إسحق المذكور في كلام الحافظ ثم قال : ففيه أنه ﷺ هو الذى أمره بذلك ، اه . وقال في كتاب الدعوات لم يعرف اسمه ، وقال في كتاب الديات هو أسيد بن حضير ، اه . ولم يتعرض له المعنى وهنا ، وقال في غزوة خير لم يعرف اسم هذا الرجل ، اه . وقال في كتاب الدعوات : هو عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، اه . ولم يتعرض لاسمه في كتاب الديات .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره في وجه الشبه أوجه الأقوال في ذلك عندي ، وقد اختلفوا في ذلك على أقوال منها ما في تقرير المسكى إذ قال : لأن النساء ليست بقوارير فهذا كذب ظاهر ، اه . قال الحافظ : قال أبو قلابة : يعنى أى بالقوارير النساء ، وقال قتادة : يعنى ضعفة النساء والقوارير جمع قارورة وهي زجاجة سميت بذلك لاستقرار الشراب فيها ، وقال الرامهرمزي : كنى عن النساء بالقوارير لرقتهن وضعفهن عن الحركة والنساء يشبهن بالقوارير في الرقة واللطافة وضعف البنية ،

وقيل المعنى ستمهن كسر كك القوارير لو كانت محمولة على الإبل ، وقال غيره :
شبهن بالقوارير لسرعة انقلابهن عن الرضا وقلة دوامهن على الوفاء كالقوارير
يسرع إليها الكسر ولا تقبل الجبر ، وقوله : قال أبو قلابة إلخ ، قال الداودي :
هذا قاله أبو قلابة لأهل العراق لما كان عندهم من التكلف ومعارضة الحق بالباطل ،
وقال الكرماني : لعله نظر إلى أن شرط الاستمارة أن يكون وجه الشبه جلياً
وليس بين القارورة والمرأة وجه التشبيه من حيث ذاتهما ظاهرة ، لكن الحق أنه
كلام في غاية الحسن والسلامة عن العيب ، ولا يلزم في الاستمارة أن يكون جلاء
وجه الشبه من حيث ذاتهما ، بل يكفي الجلاء الحاصل من القران الحاصلة وهو
هنا كذلك ، قال : ويحتمل أن يكون قصد أبي قلابة أن هذه الاستمارة من مثل
رسول الله ﷺ في البلاغة ، ولو صدرت من غيره عن لا بلاغة له لعبتموها ، قال :
وهذا هو اللائق بمنصب أبي قلابة ، قلت : وليس ما قاله الداودي بعيداً ، ولكن
المراد من كان ينقطع في العبارة ويتجنب الالفاظ التي تشتمل على شيء من الهزل ،
قال الخطابي : كان أنجشة أسود وكان في سوقه عنف فأمره أن يرفق بالمطايا ،
وقيل : كان حين الصوت بالحذاء فكره أن تسمع النساء الحذاء فإن حسن الصوت
يحرك من النفوس فشيء ضعيف عزائمهن وسرعة تأثير الصوت فيهن بالقوارير في
سرعة الكسر إليها ، وجزم ابن بطال بالاول فقال : القوارير كناية عن النساء
اللاتي كن على الإبل التي تساق حينئذ فأمر الحادي بالرفق في الحذاء لانه يحث الإبل
حتى تسرع ، فإذا أسرعت لم يؤمن على النساء السقوط ، وإذا مشت رويداً أمن
على النساء السقوط ، قال : وهذا من الاستمارة البديعية ، وجوز القرطبي في المفهم
الأميرين فقال شبهن بالقوارير لسرعة تأثرهن وعدم تحملهن نخاف عليهن من حث
السير بسرعة السقوط أو التألم من كثرة الحركة والاضطراب الناشئ عن السرعة ،
أو خاف عليهن الفتنة من سماع النشيد ، قال الحافظ : والراجع عند البخاري الثاني ،

(باب علامة الحب في الله لقوله تعالى : الآية)

[يياض (١)] .

(إن يكن هو أى إلخ) كتب (٢) على قوله : أى علامة النسخة ، فيما أن يكون المراد ، أى ، حرف التفسير أى كلمة ، أى ، موجودة في بعضها دون البعض أو يكون المراد أن التفسير بأسرها غير موجودة في بعض النسخ وعلى هذا فالجزء محذوف ، ولفظ الحديث هو قوله فإن يكن هو فقط ذكر الراوى بكلمة أى ما كان مراداً وأظهر ما كان مقدراً بحسب تلك النسخة .

ولذلك أدخل هذا الحديث في د باب المعارض ، ولو أريد المعنى الاول لم يكن في لفظ القوارير تعريض ، اهـ .

(١) يياض في الاصل وبسط الشراح في غرض الترجمة ومطابقة الاحاديث بالترجمة والاجود الاوجز ما أفاده شيخ مشايختنا الشاه ولي الله الدهلوى في تراجمه إذ قال : قال الزركشى : وجه مطابقة الاحاديث لباب علامة الحب غير ظاهر ، قلت : هذه الترجمة تحمل محل التفسير للحديث ، فأفاد أن محب النبي ﷺ يعرف بالاتباع ، كأنه قال علامة الحب في الله الاتباع لقوله تعالى إلخ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه واضح ، والحاصل أن علامة النسخة إن كانت على لفظ أى فقط فيكون المعنى أن لفظ أى ليس بموجود في بعض النسخ وهو كذلك ، فإن الرواية قد تقدمت في كتاب الجنائز في باب إذا أسلم الصبي إلخ ، وفي كتاب الجهاد في د باب كيف يمرض الإسلام على الصبي ، وكذا سيأتى في كتاب التقدر في د باب يحول بين المراء وقلبه ، وليس في شيء من هذه المواضع لفظ أى ، وعلى وجود هذه العلامة على لفظ أى ، ذكر له الشيخ احتمالين : الاول أن علامة النسخة على لفظ أى فقط فيكون مؤداه ما تقدم ، والثاني : أن تكون العلامة على لفظ أى لا تسلط عليه بتامها فيكون المعنى أن جزاء الشرط محذوف في أصل الحديث ،

(باب قول الرجل فذاك أبي وأمي)

بينه لما في ظاهره (١) مظنة الكراهة ترك حرمة الأب ولأنه لا يملكه حتى يفديه .

ذكره الراوى بلفظ : أى لا تسلط عليه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن هذا اللفظ من أبي اليان الراوى فإنه نسي لفظ شيخه الزهرى فعبده بقوله : أى لا تسلط عليه كما هو عادة المحدثين فإن تلامذة الزهرى مختلفون في هذا اللفظ ، ففي الروايتين المتقدمتين إن يكن هو فلن تسلط عليه ، وفيما يأتي في كتاب القدر إن يكن هو فلا تطبيقه .

(١) قال النووي : فيه جواز التفدية بالابوين وبه قال جماهير العلماء ، وكرهه عمر بن الخطاب والحسن البصرى ، وكرهه بعضهم في التفدية بالمسلم من أبويه ، والصحيح الجواز مطلقاً لأنه ليس فيه حقيقة فداء ، وإنما هو كلام ولطف وإعلام لمحبه له ومنزله ، وقد وردت الأحاديث الصحيحة بالتفدية مطلقاً ، اهـ . قال الحافظ : وقد استوعب الأخبار الدالة على الجواز أبو بكر بن أبي عاصم في أول كتابه آداب الحكماء وجزم بجواز ذلك فقال : للبره أن يقول ذلك لسلطاناه ولكبيره ولذوى العلم ولن أحب من إخوانه غير محظور عليه ذلك بل يثاب عليه إذا قصد توقيفه واستعطافه ولو كان ذلك محظوراً انتهى النبي ﷺ قائل ذلك ولأعله أن ذلك غير جائز أن يقال لأحد غيره ، ثم قال بعد ذكر عدة روايات في ذلك ، قال الطبراني : في هذه الأحاديث دليل على جواز قول ذلك ، وأما ما رواه مبارك بن فضالة عن الحسن قال : دخل الزبير على النبي ﷺ وهو شاك فقال : كيف تبتك جعلني الله فداك ؟ قال : ما تركت أعرايتك بعد ، ثم ساقه من هذا الوجه ومن وجه آخر ثم قال : لا حجة في ذلك على المنع لأنه لا يقاوم تلك الأحاديث في الصحة ، وعلى تقدير ثبوت ذلك فليس فيه صريح المنع ، بل فيه إشارة إلى أنه ترك الأولى في

(باب أحب^(١) الأسماء إلى الله وقول الرجل لصاحبه يا بنى)

القول للدريض إما بالتأنيس والملاطفة ، وإما بالدعاء والتوجع ، فإن قيل إنما ساغ ذلك لأن الذى دعا بذلك كان أبواه مشركين ، فالجواب أن قول أبى طلحة كان بعد أن أسلم وكذا أبو ذر ، وقول أبى بكر كان بعد أن أسلم أبواه ، انتهى ملخصاً . ويمكن أن يعترض بأنه لا يلزم من تسويغ قول ذلك للنبي ﷺ أن يسوغ لغيره ، لأن نفسه أعز من أنفس القائلين وآبائهم ولو كانوا أسلموا فالجواب ما تقدم من كلام ابن أبى عاصم فإن فيه إشارة إلى أن الأصل عدم الخصوصية ، وأخرج ابن أبى عاصم من حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال لفاطمة فداك أبوك ، ومن حديث ابن مسعود ، أن النبي ﷺ قال لأصحابه فداكم أبى وأمى ، ومن حديث أنس : ، أنه ﷺ قال مثل ذلك للأنصار ، ، انتهى ما فى القتح .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لإشكال قوى وارد على الإمام البخارى أن الجزء الثانى من الترجمة لا يثبت بالحديث ، وليس هذا الجزء فى شيء من متون الشروح ولم يتعرض له أحد من الشراح ، والأوجه عندى على ثبوت هذه النسخة أنه من الأصل الثامن والثلاثين من أصول التراجم وهذا أصل مطرد وكما تقدم نظائره فى الأصل المذكور ، فكأنه أشار بذلك إلى روايات وردت فى ذلك ، وقد ترجم الإمام الترمذى فى جامعه ، باب ما جاء فى يابنى ، وذكر فيه حديث أنس ، أن النبي ﷺ قال له يا بنى ، ثم قال : وفى الباب عن المغيرة وعمر بن أبى سلية قال الشيخ قدس سره فى الكوكب ، باب ما جاء فى يابنى ، يعنى أنه ليس سباً وإنما هى كلمة ترحم وتلطف تكلم بها النبي ﷺ ، اهـ . وحديث أنس الذى ذكره الترمذى مختصراً ذكره صاحب المشكاة فى كتاب الاعتصام برواية الترمذى مفصلاً وفيه : ، يا بنى إن قدرت أن تصبح وتسمى وليس فى قلبك غش لأحد ، الحديث ، والحديث المفصل أخرجه الترمذى بسند آخر فى كتاب العلم فى ، باب الأخذ بالسنة إلخ ، وتكلم على سنده ، قال القارى : قوله ، يا بنى ، بضم الباء

(لو قضى أن يكون إلخ) وهذا حكم (١) منه بحسب ظنه لما تفرس في إبراهيم من إمارات التجابة وخلال السعادة ، فحاصله أنه لو كان بعده نبي لكان إبراهيم ، لأنه لو كان إبراهيم حياً لكان نبياً لا محالة ، فإن العكس غير لازم .

تصغير ابن وهو بكسر الياء وفتحها والكسر أكثر هو تصغير لطف ومرحمة ، ويدل على جواز هذا لمن ليس ابنه ومعناه اللطف وأنتك عندى بمنزلة ولدى فى الشفقة ، اه . وحديث عمر بن أبى سلة الذى أشار إليه الترمذى أخرجه الترمذى فى « باب التسمية على الطعام » ، بلفظ : « دن يا بنى فسم الله » ، الحديث ، وقد أخرج أبو داود فى « باب التعجيل » ، من جمع عن ابن عباس قال : « قدمنا رسول الله ﷺ ليلة المزدلفة ويقول أبنى لا ترموا الجمره » ، الحديث ، وقد بسط الشيخ قدس سره فى البذل على لغة لفظ « أبنى » ، وقد ترجم فى صحيح مسلم فى كتاب الآداب على حديث أنس المختصر « باب جواز قوله لغير ابنه يا بنى واستجابته لللطافة » ، وذكر أيضاً فيه عن المغيرة بن شعبه قال : « ما سأل رسول الله ﷺ أحد عن الدجال أكثر مما سأله عنه ، فقال لى : أى بنى وما ينصبك منه » ، الحديث ، قال النووى : فى هذين الحديثين جواز قول الإنسان لغير ابنه بمن هو أصغر سنأ منه يا ابنى ويا بنى مصغراً ويا ولدى ومعناه التلطف وأنتك عندى بمنزلة ولدى فى الشفقة ، وكذا يقال له ولمن هو فى سن المتكلم يا أخى للمعنى الذى ذكرناه ، وإذا قصد التلطف كان مستجاباً كما فعله النبى ﷺ ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توضيح الكلام ، وقريب منه ما سيأتى فى كلام السندى من أحد الاحتمالين وعلى هذا لا يرد على الحديث ما أورده الشراح وأنكروا هذا الحديث ، كما بسطه الحافظ فى الفتح إذ قال : قوله « مات صغيراً » ، تضمن كلامه جواب السؤال بالإشارة إليه وصرح بالزيادة عليه كأنه قال : نعم رأيت له لكن مات صغيراً ، ثم ذكر السبب فى ذلك ، اه . وعلى هذا لا يرد ما أورده عليه أن جوابه لا يطابق السؤال لأنه كان عن رؤيته ، ثم قال الحافظ : قوله « ولو قضى إلخ » ،

هكذا جزم به عبد الله بن أبي أوفى ، ثم ذكر الحافظ عدة روايات عن عدة الصحابة في هذا المعنى ، ثم قال : فهذه عدة أحاديث صحيحة عن هؤلاء الصحابة أنهم أطلقوا ذلك فلا أدري ما الذى حمل النووى في ترجمة إبراهيم المذكور من كتاب تهذيب الاسماء واللغات على استنكار ذلك ومبالغته حيث قال : هو باطل وجسارة على الكلام في المغيات ومجازفة وشجور على عظيم من الزلل ، ويحتمل أن يكون استحضر ذلك عن الصحابة المذكورين فرواه عن غيرهم ممن تأخر عنهم فقال ذلك ، وقد استنكر قبله ابن عبد البر في الاستيعاب الحديث المذكور فقال : هذا لا أدري ما هو وقد ولد نوح من ليس بنى وكما يلد غير النبی نبياً فكذا يجوز عكسه حتى نسب قائله إلى المجازفة والخوض في الأمور المغيبة بغير علم إلى غير ذلك مع أن الذى نقل عن الصحابة المذكورين إنما أتوا فيه بقضية شرعية ، اهـ . وما حكى الحافظ عن الاستيعاب ذكره القسطلاني عن التمهيد بسياق أوضح من ذلك إذ قال : وأما استنكار ابن عبد البر حديث أنس حيث قال بعد إيرادہ في التمهيد : لا أدري ما هذا فقد ولد لنوح عليه السلام غير نبي ولو لم يلد النبي إلا نبياً لكان كل أحد نبياً لأنهم من ولد نوح ، ولا يلزم من الحديث المذكور ما ذكره لما لا يخفى ، قال الحافظ ابن حجر في الإصابة وغيرها وهو عجب مع وروده عن ثلاثة من الصحابة وكأنه لم يظهر له وجه تأويله فأنكره ، وجوابه أن القضية الشرطية لا تستلزم الوقوع ولا يظن بالصحابي أن يهجم على مثل هذا بظنه ، انتهى ما في القسطلاني مختصراً . وقال السندی : قوله : « لو قضى إلخ » يحتمل أنه بيان لسبب موته ومداره على أن إبراهيم قد علق نبوته بعيشه ، وهذا مبنى على أنه علم ذلك من جهته ﷺ ، كما جاء عنه ﷺ ذلك ببعض الطرق الضعيفة وكذلك جاء مثله عن الصحابة ، ومعنى الحديث على هذا أنه لو قضى بالنبوة لاحد بعده ﷺ لأمكن حياة إبراهيم ، لكن لما لم يقض لاحد تلك وقد قدر لإبراهيم أنه يكون نبياً على تقدير حياته لزم أن لا يعيش ،

ويحتمل أنه يبان لفضل إبراهيم ، وحاصله : لو قدر نبي بعده ﷺ لكان إبراهيم أحق بذلك ، فتعين أن يعيش حينئذ إلى أن يبعث نبياً ، لكن ما قدر نبي بعده فلذلك ما لزم أن يعيش ، وعلى المعنيين فليس مبنى الحديث على أن ولد النبي يلزم أن يكون نبياً حتى يقال إنه غير لازم ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على حديث الباب د باب من سمى بأسماء الانبياء ، قال الحافظ : أشار بذلك إلى الرد على من كره ذلك كما تقدم عن عمر أنه أراد أن يغير أسماء أولاد طلحة وكان سماهم بأسماء الانبياء ، اهـ . والذي أشار إليه بقوله د تقدم ، ما قال في د باب قول النبي ﷺ : سموا باسمي ولا تكونوا بكيتي ، في جملة المذاهب في ذلك ، حكى الطبري مذهباً رابعاً هو المنع من التسمية بمحمد مطلقاً وكذا التكني بأبي القاسم مطلقاً ، ثم ساق من طريق سالم بن أبي الجعد : كتب عمر : لا تسموا أحداً باسم نبي ، واحتج لصاحب هذا القول بما أخرجه عن أنس رفعه : د يسمونهم محمداً ثم يلغونهم ، وهو حديث أخرجه البزار وأبو يعلى وسنده لين ، قال عياض : والاشبه أن عمر لما فعل ذلك إعظماً لاسم النبي صلى الله عليه وسلم لئلا يتهتك ، وكان سمع رجلاً يقول لمحمد بن زيد يا محمد : فعل الله بك وفعل ، فدعاه وقال : لا أرى رسول الله ﷺ يسب بك فغير اسمه ، قال الحافظ : أخرجه أحمد والطبراني وفيه : د فأرسل إلى ابن زيد فقال : لا أرى رسول الله ﷺ يسب بك فسماه عبد الرحمن ، وأرسل إلى بني طلحة وهم سبعة ليغير أسماءهم ، فقال له محمد وهو كبيرهم ، والله لقد سماني النبي ﷺ محمداً فقال : د قوموا فلا سبيل إليكم ، فهذا يدل على رجوعه عن ذلك ، اهـ . وذكره القسطلاني مختصراً وزاد : كتب عمر إلى أهل الكوفة لا تسموا أحداً باسم نبي ، ولما فعل ذلك إعظماً لاسم النبي لئلا يتهتك ، لكن ورد ما يدل على أن عمر رضي الله تعالى عنه رجع عن ذلك ، وكره مالك القسمية بأسماء ملائكة كجبريل ، اهـ .

(باب تسمية الوليد)

يعنى (١) بذلك جواز تسمية المسلم بشيء من أسماء أهل الشرك إذا لم يتضمن شيئاً من المعاني القبيحة ودلالة الرواية عليه من حيث تقرير النبي ﷺ الوليد بن الوليد على اسمه فلو كان ممنوعاً لغير اسمه .

(شاهان شاه) الظاهر (٢) أنه من التركيب المقلوب كقولهم سرارده .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما في الترجمة من قوله تسمية الوليد هو من إضافة المصدر إلى المفعول الثاني . قاله السندى ، وقال الحافظ : ورد في كراهة هذا الاسم حديث أخرجه الطبراني من حديث ابن مسعود : « نهى رسول الله ﷺ أن يسمى الرجل عبده أو ولده حرباً أو مرة أو وليداً ، الحديث ، وسنده ضعيف جداً ، وورد فيه حديث آخر مرسل أخرجه يعقوب بن أبي سفیان في تاريخه والبيهقي في الدلائل من طريقه عن سعيد بن المسيب قال : « ولد لآخى أم سلمة ولد فسماه الوليد ، فقال رسول الله ﷺ سميتوه بأسماء فراعتمكم ليكون في هذه الأمة رجل يقال له الوليد هو أشر على هذه الأمة من فرعون لقومه ، قال الوليد بن مسلم في روايته : قال الأوزاعي : فكانوا يرونه الوليد بن عبد الملك ثم رأينا أنه الوليد ابن يزيد لفتنة الناس به حين خرجوا عليه فقتلوه وانفتحت الفتن على الأمة بسبب ذلك وكثر فيهم القتل ، وقال الحافظ بعد ذكر طرق هذا الحديث : ادعى ابن حبان أنه لا أصل له فقال في كتاب الضعفاء في ترجمة إسماعيل بن عياش : هذا خبر باطل ما قاله رسول الله ﷺ ، ولا رواه عمر ، ولا حدث به سعيد ولا الزهري ، ولا هو من حديث الأوزاعي ، ثم أعله بإسماعيل بن عياش ، ثم رد عليه الحافظ بأن له أصلاً وذكر له طرقاً وشواهد ثم قال : ولما لم يكن هذا الحديث المذكور على شرط البخارى أو ما إليه كمادته ، وأورد فيه الحديث الدال على الجواز فإنه لو كان مكروهاً أغضه النبي ﷺ كمادته إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) قال الكرماني : معناه ملك الملوك لكن في قاعدة العجم تقديم المضاف

إليه على المضاف ، اه . وقال الحافظ : قوله ، يقول غيره ، أى غير أبى الزناد وهو
بسكون النون وبهاء فى آخره وقد تنون . وليست هاء تأنيث فلا يقال بالمشاة أصلاً ،
وقد تعجب بعض الشراح من تفسير سفيان بن عينة اللفظة العربية باللفظة العجمية ،
وأنكر ذلك آخرون وهو غفلة منهم عن مراده ، وذلك أن لفظ شاهان شاه كان
قد كثر التسمية به فى ذلك العصر ، فبه سفيان على أن الاسم الذى ورد الخبر بـ
لا ينحصر فى ملك الأملاك ، بل كل ما أدى معناه بأى لسان كان فهو مراد بالذم ،
وقوله شاهان شاه هو المشهور فى روايات هذا الحديث ، وحكى عياض عن بعض
الروايات شاه شاه بالتونين بغير إشباع فى الأولى ، والأصل هو الأولى ، وهذه
الرواية تخفيف منها ، لأن قاعدة العجم تقديم المضاف إليه على المضاف ، فإذا
أرادوا قاضى القضاة بلسانهم قالوا موبذان موبذو بذا القاضى ، وموبذان جمعه ، اه
وقال العيني : وقيل التحق بذلك قاضى القضاة وإن كان اشتهر فى بلاد الشرق من
قديم الزمان إطلاق ذلك على كبير القضاة ، وقد سلم أهل الغرب من ذلك ، واسم
كبير القضاة عندهم قاضى الجماعة ، قلت : أول من تسمى قاضى القضاة أبو يوسف
من أصحاب أبى حنيفة ، وفى زمنه كان أساطين الفقهاء والعلماء والمحدثين فلم ينقل عن
أحد منهم إنكار عن ذلك ، نعم يمنع أن يقال أقضى القضاة لأن معناه أحكم
الحاكمين ، والله سبحانه هو أحكم الحاكمين ، وهذا أبلغ من قاضى القضاة لأنه أفعل
التفضيل ، اه . وبسط الكلام الحافظ فى الفتح على هذا البحث وقال : وتعقبه أى
من منع أقضى القضاة وهو الزعخشري ابن المنير (*) بحديث أقضاكم على ، وتعقبه
علم الدين العراقي فصوب ما ذكره الزعخشري من المنع إلى آخر ما بسطه .

(باب كنية المشرك)

دفع (١) به مظنة الكراهة لما فيه من الاحترام والإعزاز بحسب الظاهر .

(باب قول الرجل ليس بشيء)

يعنى (٢) بذلك أنه لا يعد كذباً ، فإن المراد أنه ليس بشيء معتد به .

(١) وهكذا فى تقرير المصكى إذ قال : أى ذكر المشرك بكنيته فإنه جائز كما سمي
النبي ﷺ عنه أبى طالب ، وغرض البخارى من هذا الباب دفع توهم أن الكنية
تكون للتعظيم فلعلها لا يجوز للمشرك ، اهـ ، قال الحافظ : قوله « باب كنية المشرك »
أى هل يجوز ابتداء ، وهل إذا كانت له كنية تجوز مخاطبته أو ذكره بها ؟ وأحاديث
الباب مطابقة لهذا الأخير ويلتحق به الثانى فى الحكم ، اهـ . وقال القسطلانى بعد
ذكر حديث عباس : وفى هذا الحديث أنه ﷺ سمع تسمية أبى طالب من العباس
فأقره ، وقد جوزوا ذكر الكافر بكنيته إذا كان لا يعرف إلا بها كما فى أبى طالب ،
أو كان على سبيل التألف رجاء إسلامه أو تحصيل منفعة منه لأعلى سبيل التكريم ،
فإننا مأمورون بالإغلاظ عليهم ، وأما ذكر أبى لهب بالكنية دون اسمه عبد العزى
فقليل : لاجتماع نسبته إلى عبودية الصنم ، وقيل للإشارة إلى أنه سيصلى ناراً
ذات لهب ، اهـ .

(٢) قال الكرماني : قال الخطابي : قوله « ليسوا بشيء » مضاه نبي ما يتعاطونه
من علم الغيب ، أى ليس قولهم بشيء صحيح يعتمد عليه كما يعتمد على إخبار الأنبياء
الذين يوحى إليهم من الغيب ، وهذا كما تقول لمن عمل عملاً من غير إتيان
لصنعه : ما عملت شيئاً ، ولمن قال قولاً غير سديد : ما قلت شيئاً ، اهـ . وزاد
الحافظ بعد ذكر قول الخطابي : وقال ابن بطال نحوه ، وزاد أنهم يريدون بذلك
المبالغة فى النفي وليس ذلك كذباً ، وقال كثير من المفسرين فى قوله تعالى : « هل أتى
على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » والمراد بالذكر ههنا القدر

قوله : (قر الدجاجة) أى كما (١) يقر الدجاجة النطفة في فرج امرأتها .

(باب التكبير والتسبيح عند التعجب)

فيه (٢) دلالة على رد ما قال بعضهم إن من قال لآخر : بكل ، فقال اذكروا

والشرف ، أى كان موجوداً ولكن لم يكن له قدر يذكر به ، إما وهو مصور من طين على قول من قال المراد به آدم ، أو في بطن أمه على قول من قال إن المراد به الجنس ، اهـ .

(١) هكذا في تقرير المكي إذ قال : قوله « فيقرها إلخ » أى فيصبها في أذن وليه صب الدجاجة نطفتها في قبل أنثاها ، أو معناها يصوت بها في أذن وليه صوت الدجاجة في أذن أنثاها ، اهـ . ولم أجد هذا المعنى في شرح من شروح البخارى ، نعم ذكره القارى في المرقاة إذ قال : وقيل معنى يقرها يصبها ، وكقر الدجاجة أى كصبها المتى في صاحبته بحيث لا يسرفه الناس ، فكذا الجنى يصبها في أذن وليه بحيث لا يطلع عليه غيره ، اهـ . ولعل هذا المعنى مأخوذ من أقوال أهل اللغة فقد قال المجد : الاقترار استقرار ماء الفحل في رحم الناقة ، وناقة مقر بالضم وكسر القاف عقدت ماء الفحل فأمسكته في رحمها ، اهـ . وفي اللسان : أقرت الناقة : ثبت حملها ، واقترماء الفحل في الرحم أى استقر ، وناقة مقر : عقدت ماء الفحل فأمسكته في رحمها ولم تلقه ، وتقدم البسط في الاختلاف في لفظ الدجاجة والزجاجة ، والصحيح من هذين اللفظين في كتاب بدء الخلق في صفة إبليس وجنوده ، وسيأتى شيء من الكلام على هذا الحديث في آخر الكتاب في « باب قراءة الفاجر والمنافق » .

(٢) قال الحافظ : قال ابن بطلال : التسبيح والتكبير معناه تعظيم الله وتزبيحه من السوء ، واستعمال ذلك عند التعجب ، واستعظام الأمر حسن ، وفيه تمرين اللسان على ذكر الله تعالى ، وهذا توجيه جيد ، كأن البخارى رمز إلى الرد على من منع من ذلك ، اهـ . قال صاحب الفيض : أباح المصنف إخراج الأذكار عن معناها

باسم الله كفر^(١) ووجه الرد ظاهر ، فإن في الحديث وضع اسم الله موضع كلام الناس كما في مسألة بسم الله فافهم .

واستعمالها في غيره وهو ثابت في السلف ثبوتاً لا مرد له ، وحينئذ ينبغي أن يؤول مافي الدر المختار أن الطلبة إن اصطالحوا على أن يكبروا أو يسبحوا عند ختمة اللبس فهو مكروه لأنه إخراج الذكر عن مدلوله ، نعم إن كان إخراجاً إلى محل يمتن فله وجه ، كما ذكره الحنفية أن السائل إن ذكر اسم الله لا يقول السامع جل جلاله أو كلمة تدل على عظمته تعالى ، وإن كان أدباً في عامة الأحوال ، وذلك لأنه قال باسمه في موضع لم يكن له ذلك ، اهـ . قال ابن عابدين تحت قول صاحب الدر المختار : تكون أى الصلاة حراماً عند فتح التاجر متاعه ، الظاهر أن المراد به كراهة التحريم لما في كراهية الفتاوى الهندية إذا فتح التاجر الثوب فسبح الله تعالى أو صلى على النبي ﷺ يريد به إعلام المشتري جودة ثوبه فذلك مكروه ، وكذا الحارس لأنه يأخذ لذلك ثمناً ، وكذا الفقاعى إذا قال ذلك عند فتح فقاعه على قصد ترويعه وتحسينه يأثم ، وعن هذا يمنع إذا قسم واحد من المظاء فسبح أو صلى على النبي ﷺ إعلاماً بقدمه حتى يفرج له الناس أو يقوموا له يأثم ، اهـ .

(١) في شرح الفقه الاكبر قال البدر الرشيد أو صاحب الفتاوى : التسمية سمعت عن بعض الاكابر أنه قال : من قال موضع الامر للشيء أو قال موضع الإجازة بسم الله مثل أن يقول له أجد : أدخل أو أقوم ونحوهما قال المستشار : بسم الله يعنى به آذنتك فيما استأذنت ، كفر ، يعنى حيث وضع كلام الله موضع كلامه مهانة توجب إهانة ، وهذا تصوير مسألة الإجازة ، وأما تصوير مسألة الامر للشيء فهو أن صاحب الطعام يقول لمن حضر : بسم الله ، وهذه المسألة كثيرة الوقوع في هذا الزمان ، وفي تكفيرهم حرج في الأديان ، والظاهر المتبادر من صنيعهم هذا أنهم يتأدبون مع المخاطب حيث لا يشافهونه بالامر ويتباركون بهذه الكلمة مع

[يابض (١) في الأصل بقدر صفحة]

احتمال تعلقه بالفعل المقدراًى كل بسم الله أو ادخل بسم الله ، فالمقصود أنه لا ينبغي للفتى أن يعتمد على ظاهر هذا الثقل ، لاسيما وهو مجهول الأصل ، اه مختصراً ، وحكى هذا القول صاحب مجمع الأنهر عن البدر الرشيد مختصراً .

(١) وهنا الصفحة الواحدة خالية في الأصل ، والظاهر أنه ليس يابض بل انتقل القلم بعد اختتام صفحة إلى بدء صفحة أخرى من غير قصد منه ، ويحتمل أن الشيخ قدس سره أراد كتابة بعض الأقوال وهنا فلم يتفق له ، وما ينبغي عندي أن يذكر هنا عدة أقوال أضيفها منها .

(باب تشييت العاطس إلخ) قال الكرمانى : التشييت بالمعجمة أصله إزالة شتاة الاعداء ، والتفعل للسلب نحو جلدت البعير أى أزلت جلده ، فاستعمل للدعاء بالخير لاسيما بلفظ يرحمك الله ، وبالمهملة بكونه على سميت حسن ، اه . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز بما لا مزيد عليه فى لغته : هل هو بالشين المعجمة أو المهملة ؟ وفى معناها ، واختلافهم فى حكمه هل هو مندوب أو واجب أو فرض كفاية أو فرض عين ، وفيه قد خص من عموم الأمر بتشيت العاطس جماعة وهم ستة نفر بسطت فى الأوجز ، وفيه أيضاً : واختلفوا أيضاً كم مرة يشمت ؟ وجملة المذاهب فيه ما فى هامش الكوكب أن ظاهر الأمر الوجوب ، وبه قال ابن المزين من المالكية وبه قال أهل الظاهر ، وقال ابن أبى جمره : قال جماعة من علاننا إنه فرض عين ، وقواه ابن القيم فى حواشى السنن ، وذهب آخرون إلى أنه فرض كفاية ، ورجحه ابن رشد وابن العربى ، وقال به الحنفية وجمهور الحنابلة ، وذهب جماعة من المالكية إلى أنه مستحب ويجزى الواحد عن الجماعة وهو قول الشافعية ، وقال العيني : ظاهر الأحاديث الوجوب وبه قال أهل الظاهر ، وعند جمهور العلماء من أصحاب المذاهب الأربعة أنه فرض عين .

وحكى ابن عابدين عن تدين المحارم : تشييت العاطس فرض على

الكفاية عند الأكثرين ، وعند الشافعى سنة ، وعند بعض الظاهرية فرض عين ، انتهى مختصراً .

قوله : (كتاب الاستئذان) قال العيني : أى هذا باب في بيان أمر الاستئذان وهو طلب الإذن في الدخول في محل لا يملكه المستأذن ، وقوله باب بدء السلام بفتح الباء الموحدة وسكون الدال وبالهزمة في آخره بمعنى الابتداء ، وإنما ترجم به للإشارة إلى أنه لا يؤذن لمن لم يسلم ، وقد أخرج أبو داود وابن أبي شيبة بإسناد جيد عن ربيع بن حراش : حدثني رجل أنه استأذن على النبي ﷺ وهو في بيته فقال أأج؟ فقال لحادمه : اخرج إلى هذا فعله ، فقال : قل السلام عليكم أأدخل؟ الحديث ، وصححه الدارقطني ، اه . ولا يبعد أن يقال إن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة وهى : هل يبدأ بالسلام ثم يستأذن أو بالعكس ؟ قال النووى في الأذكار : والسنة أن يسلم ثم يستأذن لحديث أبي داود وهو الصحيح ، وذكر الماوردى فيه ثلاثة أوجه أحدها هذا ، والثاني عكسه ، والثالث إن وقع عين المستأذن على صاحب المنزل قبل دخوله قدم السلام ، وإن لم تقع عليه عينه قدم الاستئذان ، انتهى مختصراً . وإلى تقديم السلام مال الطحاوى في مشكله وجزم به المازرى ، كما حكاه عنه الحافظ وصاحب الإتحاف ورجحه ابن القيم في الهدى ، وقال في الأخيرين : هما مخالفان للسنة ، اه . وبسط الكلام على مسألة الاستئذان وأبحاثه في الأوجز ، وفيه عن جماعة من السلف أن المراد في قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا ، الآية ، بالاستئناس الاستئذان .

ثم لا يذهب عليك أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن كتاب الاستئذان ليس بكتاب مستقل بل هو كتاب في كتاب بمنزلة الاصطلاح المعروف باب في باب كما تقدم في أصول التراجع مفصلاً فهذا جزء من كتاب الآداب ، فإن الاستئذان أيضاً أدب من الآداب ، ولذا ذكر في صحيح مسلم . باب الاستئذان ، في كتاب

(باب السلام اسم من أسماء الله تعالى)

ولعل (١) الوجه في إيراد الآية في هذا الباب أن المأمور به من التحية ما فيه

الآداب ، وعلى هذا لا يرد على المصنف ما أوردوا من الأبواب الآتية في أواخر هذا الكتاب من « باب الاحتباء باليد » و « باب السرير والقائلة بعد الجمعة » وغير ذلك ، ولا يحتاج إلى تأويلات بعيدة كما في حاشية البخارى الهندية عن الخير الجارى إذ قال : لا يخفى أنه ذكر في هذا الكتاب أموراً سوى الاستئذان ، فالأولى أن يقدر ههنا كتاب الاستئذان وما يناسبه أو هو في حكمه ، وعليك الاعتبار بمثله في مثله لأن هذا أصلاً من أصول هذا الكتاب ، اهـ . وقال العلامة الكرمانى : فإن قلت ما وجه تعلق باب السرير والوسادة ونحوه بكتاب الاستئذان ؟ قلت : لما كان المراد منه الاستئذان في دخول المنزل ذكر على سبيل التبعية ما يتعلق بالمنزل ويلابسه ملابس ، اهـ . قلت : ولا يتمشى هذا التأويل في « باب القائلة في المسجد » ولا في « باب حفظ السر » و « باب الحتان بعد الكبر » وغيرها ، وهكذا ما قال الكرمانى في « باب كل لحو باطل » ، فإن قلت : ما وجه تعلق هذا الباب بكتاب الاستئذان ؟ قلت : لعل التعلق بالإشارة إلى أن الدعاء إلى المقامرة لا يكون إذناً للدخول في المنزل إلى آخر ما قال في « باب طول التجوى » وفيه عن أنس قال : « أقيمت الصلاة ورجل يناجى رسول الله ﷺ ، الحديث » ، إن قلت : ما وجه مناسبة هذا الباب ونحوه بكتاب الاستئذان ، قلت : من جهة أن مشروعية الاستئذان هو لتلا طلع الأجنبي على أحوال داخل البيت ، أو أن الغالب أن المناجاة لا تكون إلا في البيوت والمواضع الخاصة الخالية فذكره على سبيل التبعية بالاستئذان ، اهـ . وأنت خير بأن هذا التجوى لم يكن في البيت بل في المسجد ، وعلى ما اخترته لا يحتاج إلى هذه التأويلات لأن هذه الأبواب كلها من كتاب الآداب .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره دقيق ولطيف جداً ، فإن فيما أفاده إشارة إلى أنه لا ينبغي أن يقال السلام على الله ، لأن السلام اسم من أسمائه تعالى فلا معنى

حسن ، سواء كان الحسن قليلاً أو كثيراً ، كما يدل عليه قوله تعالى : « بأحسن منها ، فإن صيغة التفضيل مشعرة بزيادة الحسن في هذا الرد فكان دليلاً على أصل الحسن في التحية وليس في قولهم السلام على الله حسن لانقلاب المعنى ، فلم يكن قائمه : أتيا بالمأمور به ، لأن المأمور به إنما يتأدى إذا تضمن الحسن ولو أقل بما في ردها .

لقوله الله على الله ، وهذا أوجه مما قاله الشراح في مناسبة الآية بالترجمة من أنه أشار بذلك إلى اختلافهم في معنى التحية في الآية والرجيح إلى أن المراد بالتحية في الآية السلام ، قال الحفاظ : ومناسبة ذكر هذه الآية في هذه الترجمة للإشارة إلى أن عموم الأمر بالتحية مخصوص بلفظ السلام كما دلت عليه الأحاديث ، واتفق العلماء على ذلك إلا ما حكاه ابن التين عن ابن خويزمنداد عن مالك : أن المراد بالتحية في الآية الهدية ، لكن حكى القرطبي عن ابن خويزمنداد أنه ذكره احتمالاً وادعى أنه قول الحنفية ، فإنهم احتجوا بذلك بأن السلام لا يمكن رده بعينه ، بخلاف الهدية فإن الذي يهديه إن أمكنه أن يهدي أحسن منها فعل ولا ردها بعينها ، وتعقب بأن المراد بالرد رد المثل لا رد العين وذلك سائغ كثير ، ونقل القرطبي أيضاً عن ابن القاسم وابن وهب عن مالك : أن المراد بالتحية في الآية تشميت العاطس والرد على المشمت ، قال : وليس في السياق دلالة على ذلك ولكن حكم التشميت والرد مأخوذ من حكم السلام والرد عند الجمهور ولعل هذا هو الذي نحا إليه مالك ، اهـ . وقال العيني : أشار بهذه الآية الكريمة إلى أن عموم الأمر بالتحية مخصوص بلفظ السلام ، وعليه اتفاق العلماء إلا ما حكى ابن التين عن بعض المالكية أن المراد بالتحية في الآية الهدية ، وحكى القرطبي أنه قول الحنفية أيضاً ، قلت : نسبة هذا إلى الحنفية غير صحيح ، وهذا قول يخالف قول المفسرين ، فإنهم قالوا : معنى الآية إذا سلم عليكم المسلم فردوا عليه أفضل مما سلم ، أو ردوا عليه بمثل ما سلم به فالزيادة مندوبة والمائلة مفروضة ، اهـ . قلت : وما تعقب العيني على قول القرطبي : الظاهر من كلام الجصاص في أحكام القرآن أنه قول للحنفية أيضاً إذ ذكر في الآية احتمالين .

(قوله كأنه يتهياً للقيام) فيه (١) دلالة على أمثال هذه التعريضات، والإشارات ولا يكون ذلك تقريراً وخداعاً .

(باب "زنا الجوارح إلخ)

(١) أجاد الشيخ قدس سره في استنباط المسألة ، وذكره الكرماني أيضاً إذ قال : قالوا فيه إن المضيف لا يحتاج في القيام والخروج إلى إذن الاضياف ، وفيه جواز التعريض بالقيام من عنده ، انتهى . قلت : واستنبط منه الإمام البخاري مسألة أخرى كإساقى قريباً من قوله ، باب من قام من مجلسه وبيته ولم يستأذن أصحابه أو تهيأ للقيام ليقوم الناس ، ذكر فيه حديث الباب ، قال الحافظ : قال ابن بطال فيه أنه لا ينبغي لأحد أن يدخل بيت غيره إلا بإذنه وأن المأذون له لا يطيل الجلوس بعد تمام ما أذن له فيه لئلا يؤدي أصحاب المنزل ويمنعهم من التصرف في حوائجهم ، وفيه إن من فعل ذلك حتى تضرر به صاحب المنزل إن لصاحب المنزل أن يظهر التماقل به وأن يقوم بغير إذن حتى يتفطن له ، وإن صاحب المنزل إذا خرج من منزله لم يكن للمأذون له في الدخول أن يقيم إلا بإذن جديد والله أعلم ، انتهى . قلت : وفي ترجمة البخاري هذه إشارة إلى أنه لا يساقى قوله عليه السلام المعروف ، إن لزورك عليك حقاً ، ولا ما في المشكاة في ، باب شئان عليه السلام ، من حديث الترمذي عن أنس ، أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا صافح الرجل لم ينزع يده من يده حتى يكون هو الذي ينزع يده ، ولا يصرف وجهه عن وجهه حتى يكون هو الذي يصرف وجهه عن وجهه . .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته لعارض وهو أن ما يخطر بالبال في معنى قوله عليه السلام ، والفرج يصدق إلخ ، لم يتعرض لأحد من الشراح كإساقى ، قال الحافظ : قوله ، باب زنا الجوارح إلخ ، أي أن الزنا لا يختص إطلاقه بالفرج ، بل يطلق على ما دون الفرج من نظر وغيره ، وفيه إشارة إلى حكمة انتهى عن رؤية ما في البيت بغير استئذان لتظهر مناسبتة للذي قبله ، انتهى . أي من باب الاستئذان

من أجل البصر ، ثم قال : قال ابن بطال سمي النظر والنطق زنا لانه يدعو إلى الزنا الحقيقى ولذلك قال : والفرج يصدق ذلك ويكذبه . انتهى . وقال تلغى : قوله والفرج يصدق ذلك ، أى المذكور من زنا الغير وزنا اللسان والتصديق بالفعل والتكذيب بالترك ، وقيل التصديق والتكذيب من صفات الإخبار فى معانيها ههنا . وأجيب بأنه لما كان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع ، والتكذيب الحكم بعدمها ، فكأنه هو الموقع أو الواقع فهو تشبيه ، أو لما كان الإيقاع مستلزماً للحكم بها عادة فهو كناية ، انتهى . وقال القارى : قال الطيبي : سمي هذه الاشياء باسم الزنا لانها مقدمات له مؤذنة بوقوعه ، ونسب التصديق والتكذيب إلى الفرج لانه منشؤه ومكانه ، أى صدقه بالإتيان بما هو المراد منه ، ويكذبه بالكف عنه ، وقيل : معناه إن فعل بالفرج ما هو المقصود من ذلك ، فقد صار الفرج مصداقاً لتلك الاعضاء ، وإن ترك ما هو المقصود من ذلك فقد صار الفرج مكذباً ، قال ابن حجر : فإن حق زناه فيوقع صاحبه فى تلك الكبيرة ، وإن كذبه بأن لا يزنى فيستمر زنا تلك الاعضاء على كونها صغيرة ، أقول الاظهر أن يقال والفرج أى عمله يصدق ذلك التنبى ويكذبه وهو أقرب لفظاً وأنسب معنى ، اهـ . وما يخطر بالبال والله أعلم بحقيقة الحال إن كان صواباً فن الله وفضله ، وإن كان خطأ فنى ومن الشيطان ، الله ورسوله منه بريتان ، إن معنى تصديق الفرج وتكذيبه أن الفرج إن كان يتأثر بالقبلة واللس ونحوهما بأن يحصل فى الفرج شئ من الحس والحركة فتكون هذه الامور كلها فى حكم الزنا ، وإن لم يتأثر الفرج ولم يحصل فيه حس ما فلا تكون هذه الامور فى حكم الزنا ، بل تكون القبلة من قبلة المودة كما فى قبلة الاولاد والاجاب لا سيما فى العرب فإنهم يكثرون فى قبلة الحُد والفم وغيرهما ، وعلى هذا فلا يرد ما أورده العيني تبعاً للكرمانى من قوله : فإن قلت التصديق والتكذيب من صفات الإخبار إلخ . لان فيما اخترته من المعنى الفرج يخبر فى هذه الحال بالسان الحال أن هذه القبلة ليست بزنا وإن التذ الفرج فهو يخبر بأن هذه القبلة زنا فتدبر .

(باب إذا دعى إلخ)

أورد الرواية (١) مخالفة للترجمة إشارة منه إلى أن المدعو وإن لم يفتر إلى الإذن لأجل الدخول لكون الدعوة كافية في ذلك ، غير أنه لا يستغنى من الإذن

(١) قال الكرماني : فإن قلت هذا الحديث ، أي الثاني ، يدل على أنه لا بد للمدعو من الاستئذان والحديث السابق على ضده ، قلت : قال المهلب : إذا دعى فأتى مجيباً للدعوة ولم يتراخ المدة أو كان في الموضع المدعو إليه يدعو آخر مأذوناً له فهذا دعاؤه لإذنه ، وإن تراخت ولم يسبقه أحد في الدخول فلا ، وهذا وجه الجمع بينهما ، انتهى . قال الحافظ : وظاهره يعارض الحديث الأول ومن ثم لم يحزم بالحكم ، وجمع المهلب وغيره بتنزيل ذلك على اختلاف حالين إن طال العهد بين الطلب والمجيب ، احتاج إلى استئذان الاستئذان ، وكذا إن لم يطل لكن كان المستدعي في مكان يحتاج معه إلى الإذن في العادة وإلا لم يحتج إلى استئذان ، وقال ابن التين لعل الأول فيمن علم أنه ليس عنده من يستأذن لأجله ، والثاني بخلافه ، قال : والاستئذان على كل حال أحوط ، وقال غيره : إن حضر صحبة الرسول أغناه استئذان ويكفيه سلام الملاقاة ، وإن تأخر عن الرسول احتاج إلى الاستئذان ، وبهذا جمع الطحاوي ، واحتج بقوله في الحديث الثاني : « فاقبلوا فاستأذنوا » ، فدل على أن أبا هريرة لم يكن معهم وإلا لقال « فاقبلنا » ، كذا قال ، انتهى . وجمع ابن القيم بوجهين إذ قال : قالت طائفة بأن الحديثين على حالين ، فإن جاء الداعي على الفور من غير تراخ لم يحتج إلى استئذان ، وإن تراخى مجيبه عن الدعوة وطال الوقت احتاج إلى استئذان ، وقال آخرون إن كان عند الداعي من قد أذن له قبل مجيء المدعو لم يحتج إلى استئذان آخر ، وإن لم يكن عنده من قد أذن له لم يدخل حتى يستأذن ، وتكلم ابن القيم أيضاً على حديث « رسول الرجل إلى الرجل لإذنه » ، بأن فيه انقطاعاً بين فتادة وأبي رافع .

لأجل الستر (١)، وذلك لأن دعاء أهل الصفة مهنا كان في بيته ﷺ وثمة أزواجه ونساؤه، فلو دعا أحد أحداً وهو في مكان لا يفتقر إلى إذن ثان .

(باب من رد فقال : عليك إلخ)

ظاهر صنيعة (٢) أنه لا فرق عنده بين تقديم السلام على كلمة على وتأخيرها منه وإن أشار بذكر الرواية إلى أن تقديم الجار هو الغالب في الرد .

(١) وهكذا في تقرير المكي إذ قال : قوله «فاستأذنوا» أي استئذان الحجاب، أما استئذان الدخول فقد وجد بالدعوة لا حاجة إليه ثانياً، اهـ . وقلت : وهذا المعنى هو مؤدى كلام ابن التين المتقدم وهو أوجه الوجوه عندي .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أحد المحتملات في الترجمة، فقد قال الحافظ : قوله «باب من رد إلخ» يحتمل أن يكون أشار إلى رد من قال : لا يقدم على لفظ السلام شيء، بل يقول في الابتداء والرد السلام عليك، أو من قال لا يقتصر على الأفراد بل يأتي بصيغة الجمع، أو من قال لا يحذف الواو بل يجب بواو العطف فيقول : عليك، أو من قال : يكفي في الجواب أن يقتصر على عليك بغير لفظ السلام، أو من قال : لا يقتصر على عليك السلام بل يزيد ورحمة الله، وهذه خمسة مواضع جاءت فيها آثار تدل عليها، ثم بسط الحافظ الكلام على تلك المواضع الخمسة، وظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه حمل الترجمة على الاحتمال الأول من هذه الخمسة، وعليه حمل المعنى إذ قال : أي هذا «باب ما يذكر فيه من رد على المسلم فقال : عليك السلام» وبدأ بالخطاب على المسلم ثم ذكر لفظ السلام، وهذا الوجه الذي ذكره جاء في حديث عائشة رضي الله عنها في سلام جبريل عليها وهي ردت بقوله عليه السلام قدمت ذكر المسلم ثم ذكرت السلام، اهـ . وتقدم في مبدأ كتاب الانبياء تحت قوله ﷺ فقالوا : «السلام عليك»، ما قال الشيخ قدس سره بلفظ ولكن النبي ﷺ بين لنا طريق الجواب بتقديم لفظ وعليك على السلام، وبسط

(باب " إذا قال : فلان يقرؤك)

شئ من الكلام على هامشه ، وترجم الإمام الترمذى ، باب فى كراهية أن يقول عليك السلام ، وفيه قوله ﷺ : إن ذلك تحية الميت ، وكتب عليه الشيخ فى الكوكب : الظاهر فى معناه أن عليك السلام بتقديم عليك تحية خصها شعراء العرب وفصحاؤهم بالاموات كما تشهد به أشعارهم فلا يناسب ذكرها للأحياء ، ويمكن أن يقال وإن كان بعيداً : إن عليك السلام تحية الاموات من أهل الجاهلية ، فلا يناسب ذكرها فى الإسلام لاهله ، وإضافة التحية إلى الميت على التوجيه الأول إضافة المصدر إلى مفعوله ، وعلى التوجيه الثانى إلى فاعله ، أى كانت أهل الجاهلية يحيون به فيما بينهم وقد ودع الإسلام هذه التحية ، اهـ . وبسط فى هامش الكوكب شئ من الكلام على ذلك .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره وزدته لاختلاف الروايات فى ذلك ، وقد ترجم أبو داود فى سننه ، باب فى الرجل يقول فلان يقرؤك السلام ، وذكر فيه حديثين : أحدهما حديث رجل قال : بعثنى أبى إلى رسول الله ﷺ فقال : اتته فأقرته السلام ، قال : فأنتبه فقلت : إن أبى يقرؤك السلام ، فقال : عليك وعلى أهلك السلام ، ثم ذكر حديث عائشة المذكور فى البخارى ، قال الشيخ فى البذل : وفى هذا الحديث اقتصر فى الجواب على أصل المسلم وفى الحديث الأول شمل المبلغ أيضاً فالأمران جائزان ، انتهى . وقال الحافظ فى حديث عائشة : قال الثوبى فى هذا الحديث مشروعية إرسال السلام ، ويجب على الرسول تبايعه لانه أمانة ، وتعقب بأنه بالوديعة أشبه ، والتحقيق أن الرسول إن التزمه أشبه الأمانة وإلا فوديعة ، والودائع إذا لم تقبل لم يلزمه شئ ، قال : وفيه إذا أتاه شخص بسلام من شخص أو فى ورقة وجب الرد على الفور ، ويستحب أن يرد على المبلغ كما أخرج النسائى عن رجل من بنى تميم أنه بلغ النبى ﷺ سلاماً إليه فقال له : وعليك وعلى أهلك السلام ، وقد تقدم فى المناقب أن خديجة لما بلغها النبى ﷺ عن جبريل

(باب (١) المصاحفة)

سلام الله عليها قالت : إن الله هو السلام ومنه السلام وعليك وعلى جبريل السلام ، ولم أر في شيء من طرق حديث عائشة أنها ردت على النبي ﷺ فدل على أنه غير واجب ، اه . وفي الدر المختل : ولو قال لآخر : اقرء فلاناً السلام يجب عليه ذلك ، قال ابن عابدين : قوله « يجب » ، لأنه من إيصال الأمانة لمستحقها ، والظاهر أن هذا إذا رضى بتحملها تأمل ، ثم رأيت في شرح المناوى عن ابن حجر التحقيق أن الرسول إن التزمه أشبه الأمانة وإلا فوديعة ، اه . أى فلا يجب عليه الذهاب لتبليغه كما في الوديعة ، قال الشرنبلال : ويستحب أن يرد على المبلغ أيضاً فيقول عليك وعليه السلام ، اه . ومثله في شرح تحفة الأقران للصف : زاد عن ابن عباس يجب ، اه . لكن قال في الترخاية : ذكر محمد حديثاً يدل على أن من بلغ إنساناً سلاماً عن غائب كان عليه أن يرد الجواب على المبلغ أولاً ثم على ذلك الغائب ، اه . وظاهره الوجوب ، تأمل ، اه ما في الشامى .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجمل عليه الكلام في الكوكب ، وأجاد إذ قال : قوله « الأخذ باليد » ، اللام فيه للجنس فلا تثبت الوحدة والحق فيه أن مصاحفته ﷺ ثابتة باليد وباليدن إلا أن المصاحفة بيد واحدة لما كانت شعار أهل الإفرنج وجب تركه لذلك ، اه . وزدته لما في البخارى من تكرار الترجمة على الظاهر لما أن ما سأتى من قوله « باب الأخذ باليد » ، هو أيضاً المصاحفة ، ولا يخرج من التكرار بتغير الالفاظ إذا اتحد المعنى ، ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة الأولى لبيان معنى المصاحفة يعنى أن المراد بها الإفضاء بصفحة اليد إلى صفحة اليد ، ولذا ذكر فيه حديث ابن مسعود رضى الله عنه « كفى بين كفيه » والغرض منه الرد على من قال في معنى المصاحفة أنه أن يصفح بعضهم عن بعض من الصفح وهو التجاوز ، كما هو المعروف

عن الإمام مالك ، ففي الأوجز روى ابن وهب وغيره عن مالك كراهة المصافحة والمعانقة وبه قال سحنون وغيره ، وروى عن مالك خلافه وفيه روى ابن وهب عن مالك أنه كره المصافحة ، وعلى هذه الرواية يحتمل أن يريد والله أعلم في الحديث بالمصافحة أن يصفح بعضهم عن بعض من الصفح وهو التجاوز والغفران وهو أشبه ، لأن ذلك يذهب الغل في الأغلب ، ثم ذكر في الأوجز : دلائل مالك في عدم أخذه بالمصافحة ، وأما الغرض من الترجمة الثانية هو بيان كيفية المصافحة بأنها باليدين ، ولذا ذكر فيه أثر حماد أنه صافح يديه ، وقال الحافظ : وصله غنجار في تاريخ بخارى عن محمد بن إسماعيل البخارى يقول : سمع أبي من مالك ورأى حماد بن زيد يصفح ابن المبارك بكليتي يديه ، وذكر البخارى في التاريخ في ترجمة أبيه نحوه ، اه . أويقال إن الغرض من الترجمة الأولى بيان كيفية اليدين ، فإن المصافحة باليدين تحتتمل صوراً مختلفة كما بسط في الأوجز ، وعلى هذا فالغرض من الترجمة الثانية الرد على من قال : المصافحة بيد واحدة ، وفي الأوجز أن السنة في المصافحة أن تكون باليدين كما هو المعروف عن الصحابة والتابعين والمتوارث عن المشايخ : أن يلصقا بطن كفي يمينها ويجعلا بطن كفي يسارها على ظهر كف يمين الآخر ، هكذا وصل إلينا في الحديث المسلسل بالمصافحة ، قال صاحب الدر المختار : وفي القنية السنة في المصافحة بكليتي يديه وتماه فيما علقته على الملتقى ، اه . وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي : قوله « وكفى بين كفيه » وكف النبي ﷺ بين كفي ، ولا بد من هذا أن الصحابة كانوا يستأذنون النبي ﷺ أن يمس جسده المبارك للتبرك وكانوا إذا أذن لأحدهم يلمس جسده بجسده المبارك ويفضيه إليه للتبرك ، فما ظنك بأن مسعود يصفح النبي عليه الصلاة والسلام بيد واحدة وهو يصفحه يديه ؟ لكن الراوى لم يذكره إما اعتماداً على ظهوره أو اعتماداً على أن المصافحة باليدين تؤخذ من فعل النبي عليه الصلاة والسلام حيث صافح يديه ، فينبغي لكل واحد منا أن يصفح يديه اقتداءه

(باب المعانقة وقول الرجل كيف أصبحت ؟)

والجزءان من الترجمة يتوقف (١) لإثباتهما على نوع مقايسته فإن المعانقة غاية في المواجهة وأثر يرتب على المحالة فإذا جازت المراجعة وكانت الحلة باعثة عليها

بفعله عليه الصلاة والسلام فلا حاجة إلى بيان فعل الصحابي إذا ثبت فعله عليه الصلاة والسلام ، اهـ . والوجه عند هذا العبد الضعيف أن الاختار يكون كف ابن مسعود بين كنى رسول الله ﷺ أكثر وأشد من ذكر كون كف رسول الله ﷺ بين كنى ابن مسعود .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في دفع ليرادين يردان على الإمام البخارى في هذا الباب وهما أن البخارى ههنا ترجم بترجمتين : الاول المعانقة ولا ذكر لها في الباب أصلاً ، والثانى أن الترجمة بلفظ كيف أصبحت بصيغة الخطاب . والوارد في الحديث كيف أصبح بصيغة الغائب ، وأجاب الكرماني عن الإيراد الاول بقوله : قال شارح التراجم : ترجم البخارى بالمعانقة ولم يذكر فيها شيئاً ، وإنما ذكرها في كتاب البيع في باب ما ذكر في الاسواق ، فلعل البخارى أخذ المعانقة من عاداتهم عند قولهم « كيف أصبحت » فاكفى بذكر كيف أصبحت لاقتران المعانقة به عادة أو أنه ترجم ولم يتفق له حديث يوافق في المعنى ولا طريق سند آخر لحديث معانقة الحسن ، ولم ير أن يرويه بذلك السند لانه ليس عادته إعادة السند الواحد فراراً ، وقال ابن بطال : ترجم الباب بالمعانقة وإنما أراد أن يدخل فيه حديث معانقته ﷺ الحسن فلم يجد له سنداً غير السند الذى ذكره في البيع فأتى قبل ذلك وبقي الباب فارغاً من ذكر المعانقة ، وتحتته « باب قول الرجل كيف أصبحت » ، فلما وجد ناسخ الكتاب الترجمتين متواليتين ظنهما واحدة إذ لم يجد بينهما حديثاً والابواب الفارغة في هذا الجامع كثيرة ، اهـ . وذكر الحافظ أولاً اختلاف النسخ في ذكر

لربما أدت إلى المعانقة ، وأما قولهم أصبحت فلان السؤال لما ثبت عن حال الغائب كان سؤاله عن حال الحاضر المخاطب أظهر في الجواز ، وأيضاً فإن السؤال عن حاله عليه السلام كان يتضمن المسألة عن حال أهل البيت بأسرهم ومنهم على وهو المخاطب في هذا الكلام فثبت بالسؤال عن حاله عليه الصلاة والسلام جواز المسألة عن حال المخاطب وإن كانت دلالة عليه تضمنية .

هذا الباب وذكر من لم يذكر المعانقة في الترجمة من الرواة وقال : ضرب عليه الدمياطى ثم ذكر قول ابن بطلال المذكور وقال بعد ذلك : وفي جزمه بذلك نظر ، والذي يظهر أنه أراد ما أخرجه في الأدب المفرد فإنه ترجم فيه : باب المعانقة ، وأورد فيه حديث جابر أنه بلغه حديث عن رجل من الصحابة قال : فابتعت بهيراً فشددت إليه رحلي شهراً حتى قدمت الشام فإذا عبد الله بن أنيس فبعثت إليه فخرج فاعتقني واعتقته فهذا أولى بمراده ، اهـ . قلت : هذا الحديث ذكره البخارى معلقاً في : باب الخروج في طلب العلم ، لكن فيه أنه موقوف ، ثم قال الحافظ : وأما جزمه بأنه لم يجد الحديث أبي هريرة سنداً آخر ، ففيه نظر لأنه أوردته في كتاب اللباس بسند آخر وعقته في مناقب الحسن ، فلو كان أراد ذكره لعلق منه موضع حاجته بحذف أكثر السند ، وأما قوله إنهما ترجمتا ، خلت الأولى عن الحديث فضمهما الناسخ فإنه محتمل ، ولكن في الجزم به نظر إلى آخر ما بسطه وقال في آخره : فالراجح أن ترجمة المعانقة كانت خالية من الحديث ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى حذف الحديث قصداً تشجيذاً للأذهان ، فإن حديث أبي هريرة في قصة الحسن تقدم قريباً في : باب السخاب للصبيان ، فكأن البخارى أشار إلى هذا الحديث ، وذكر حديث الباب بلفظ : يا أبا حسن ، رمزاً إلى الحسن ، وقصة الحسن في المعانقة تقدم في السخاب وفي كتاب البيع ، وهذا أصل من أصول التراجع كما تقدم في الأصل السابع والعشرين ، وأما الجزء الثاني من الترجمة فما وجه به الشيخ أجود كما ترى ، وهو أوجه بما قاله العيني إذ قال : مطابقتها للجزء الثاني للترجمة ظاهرة تؤخذ من قوله : كيف أصبح رسول الله صلى الله

(أشهد أنه إلخ) أى الذى وقعت له هذه القصة هو أبو الدرداء (١) ، ويمكن الجمع بينهما بالمثل على التعدد .

تعالى عليه وسلم ، اه . ولم يبين العيني كيف يدل قوله : « أصبح » على أصبحت ، ولعل الباعث البخارى على هذه الترجمة فى الفتح إذ قال : أخرج البخارى فى الآداب المفرد من حديث مهاجر الصائغ : « كنت أجلس إلى رجل من أصحاب النبي ﷺ ، وكان إذا قيل له : كيف أصبحت ؟ قال : لا تشرك بالله ، وقد ترجم البخارى فى الآداب المفرد باب كيف أصبحت ، وأورد فيه حديث محمود بن ليد أن سعد بن معاذ لما أصيب أكمله كان النبي ﷺ إذا مر به يقول : كيف أصبحت ، الحديث ، وأخرج النسائي عن أبي هريرة قال : دخل أبو بكر على النبي ﷺ فقال : كيف أصبحت ؟ وأخرج البخارى أيضاً فى الآداب المفرد من حديث جابر قال قيل للنبي ﷺ : كيف أصبحت ؟ قال بخير ، الحديث ، وغير ذلك من الروايات التى فيها لفظ كيف أصبحت ، وقال القسطلاني : ولم يقع فى الحديث أن اثنين تلاقيا فقال أحدهما للآخر كيف أصبحت ، بل فيه أن من حضر عند بابه ﷺ سأل عليه لما خرج من عند النبي ﷺ عن حاله عليه الصلاة والسلام فأخبر بقوله بارئاً ، اه .

(١) هو سبق قلم ، والصواب بدله أبو ذر ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الجمع بينهما بالمثل على التعدد هو شأن الموجهين ، ويدل عليه ما سيأتى من قول الأعمش برواية أبي صالح عن أبي الدرداء ولكن الإمام البخارى رجع كونه حديث أبي ذر كما سيأتى فى باب المسكترون هم المقلون ، وفيه قال أبو عبد الله وحديث أبي صالح عن أبي الدرداء مرسل لا يصح ، والصحيح حديث أبي ذر : قيل لأبي عبد الله حديث عطاء بن يسار عن أبي الدرداء قال مرسل أيضاً لا يصح والصحيح حديث أبي ذر وقال : اضربوا على حديث أبي الدرداء ، اه . ومال الحافظ أيضاً إلى الجمع بينهما بالتعدد ، فقد ذكر عدة روايات عن أبي الدرداء ثم قال : ذكره الدارقطني فى الجمل فقال يشبه أن يكون القولان صحيحين ، قال الحافظ

(باب لا يتناجى اثنين إلخ)

ومناسبة (١) الآيتين بالترجمة خفية إلا إن يقال إن تناجى اثنين إذا كان سبباً لمسامة الثالث كان ذلك تناجياً بالإثم والعدوان وهو منهي عنه ، فكان إيراد الآية ههنا تعميماً لها حتى يدخل فيه تلك الجزئية ، وأن التناجى لا بد وأن يكون على حسب قواعده المقررة وآدابه المعلومة دل عليه الآية الثانية فإن خصوص تقديم الصدقة وإن كان منسوخاً غير أن ما تضمنه هذه الآية من كون النجوى على حسب الآداب غير منسوخ سواء كان النجوى بالرسول ﷺ أو غيره ، ومناسبة الآية الثانية بالترجمة على هذا ظاهرة فإنها دلت على النجوى الجائزة وغيرها .

وفي حديث كل منهما في بعض الطرق ما ليس في الآخر ، اهـ . ثم قال في موضع آخر : قال البيهقي : حديث أبي الدرداء هذا غير حديث أبي ذر وإن كان في بعض معناه ، قال الحافظ : وهما قصتان متغايرتان وإن اشتركتا في المعنى الأخير ، وهو سؤال الصحابي بقوله : وإن زنى وإن سرق ؟ واشتركا أيضاً في قوله : وإن رغب ، ومن المغايرة بينهما أيضاً وقوع المراجعة المذكورة بين النبي ﷺ وجبريل في رواية أبي ذر دون أبي الدرداء ، وله عن أبي الدرداء طرق أخرى ذكرها الحافظ ، وقال القسطلاني بعد قول البخاري : والصحيح حديث أبي ذر ، قال صاحب التلويح : فيه نظر ، فإن النسائي أخرجه بسند صحيح على شرط مسلم .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره من مناسبة الآيتين بالترجمة أجود مما قاله الشراح ، قال الحافظ : وأشار بإيراد هاتين الآيتين إلى أن التناجى الجائز المأخوذ من مفهوم الحديث مقيد بأن لا يكون في الإثم والعدوان ، اهـ . وهكذا قال المعنى وتبعهما القسطلاني ، نعم ما قاله الحافظ إن ماسياً في بعد باب «فإن ذلك يحزنه» بهذه الزيادة تظهر مناسبة الحديث للآية الأولى من قوله : «ليحزن الذين آمنوا» اهـ . وعلى هذا يحصل المناسبة للحديث بالآية ، ولكن مناسبة الآيتين بالباب أمر آخر ولا يذهب عليك أن في حديث النجوى سبعة أبحاث في هامش الكوكب

(أطفئوها عنكم) في زيادة (١) كلمة عنكم إشارة إلى أن مطلق الإطفاء غير واجب وإنما الذى لا بد منه هو الإطفاء عنكم سواء كان بسترها أو بإطفاءها .

الاول : في علة النهى ، والثاني : هل هذا الحكم باق أو منسوخ ، والثالث : ما قال الجمهور لافرق في ذلك بين الحضر والسفر ، وقال بعضهم إن النهى يختص بالسفر ، الرابع : أن ذكر الإثنين في حديث الباب ليس احترازاً بل المنهى عنه ترك واحد ، والخامس : ما قالوا إنه يستثنى من هذا الحكم ماذا إذن من يبق ، السادس : أنهما إذا تاجيا فلا يجوز ثالث أن يدخل معهما ، السابع : أن النهى للتحريم عند الجمهور ، وقال البعض للتنزيه ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الاستنباط ، قال الحافظ : قال ابن دقيق العيد : إذا كانت العلة في إطفاء السراج الحذر من جر الفويسقة القليلة فمقتضاه أن السراج إذا كان على هيئة لا تصل إليها الفأرة لا يمنع إبقائه كما لو كان على منارة من نحاس أجلس لا يمكن الفأرة الصعود إليه أو يكون مكانه بعيداً عن موضع يمكنها أن تثب منه إلى السراج ، قال : وأما ورود الأمر بإطفاء النار مطلقاً كما في حديث ابن عمر وأبي موسى وهو أعم من نار السراج ، فقد يتطرق منه مفسد آخر غير جر القليلة ، كسقوط شيء من السراج على بعض متاع البيت ، وكسقوط المنارة فينثر السراج إلى شيء من المتاع فيحرقه فيحتاج إلى الاستيثاق من ذلك ، فإذا استوثق بحيث يؤمن معه الإحراق فيزول الحكم بزوال عته ، قال الحافظ : وقد صرح النووي بذلك في التقدير مثلاً لأنه يؤمن معه الضرر الذى لا يؤمن مثله في السراج ، وقال ابن دقيق العيد أيضاً : هذه الاوامر لم يحملها الاكثر على الوجوب ويلزم أهل الظاهر حملها عليه ، قال : وهذا لا يختص بالظاهر بل الحل على الظاهر إلا لمعارض ظاهر يقول به أهل القياس وإن كان أهل الظاهر أولى بالتزام به لكونهم لا يلتفتون إلى المفهومات والمناسبات وهذه الاوامر تنزع بحسب مقاصدها ، انتهى مختصراً .

(باب الحتان بعدما كبر)

فيه دلالة (١) على أن فرض الستر ساقط عند ذاك بإجازة الشرع كما يدل (٢) عليه استمرار عادات الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين ، ونظير سقوط الستر لعذر الحتان سقوطه عند الولاد والعلاج وغير ذلك مما ليس شيء منها واجباً ولا فرضاً .

(١) بسط الكلام على مسألة الحتان في الأوجز بما لا مزيد عليه وفيه أبحاث في ذلك منها أنهم اختلفوا في حكم الحتان ، والمعروف عن الإمام مالك أنه سنة ، وذهب المالكية إلى الوجوب وهو المرجح من مذهب أحمد وعنه ليس بواجب ، وكذا المرجح من مذهب الشافعي أنه واجب وقال بعض الشافعية ليس بواجب ، وقال أبو حنيفة واجب ليس بفرض ، وعنه سنة يأثم بتركه ، وفي الدر المختار : الحتان سنة وهو من شعائر الإسلام فلو اجتمع أهل البلدة على تركه جارهم الإمام فلا يترك إلا لعذر ، اهـ . وذكر في الأوجز الاختلاف في وقته ، والمرجح أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام اختن وهو ابن ثمانين ، وذكر فيه الكلام على اختلاف الروايات في ذلك ، ثم قال الحافظ : يستدل بقصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام لمشروعية الحتان حتى لو أخر لمسانع حتى بلغ السن المذكور لم يسقط طلبة ، فإلى ذلك أشار البخاري بالترجمة ، وليس المراد أن الحتان يشرع تأخيرها إلى الكبر حتى يحتاج إلى الاعتذار عنه ، اهـ .

(٢) كما في حديث الباب : « وكانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك » ، وبسط الكلام في الأوجز على وقت الحتان وفيه قال النووي : الصحيح من مذهبنا الذي عليه جمهور أصحابنا أن الحتان جائز في حال الصغر ليس بواجب ، وإنما وجه أنه يجب على الولي أن يختن الصغير قبل بلوغه ، ووجه أنه يحرم ختانه قبل عشرين سنين ، وإذا قلنا بالصحيح استحب أن يختن في اليوم السابع من ولادته ، ونقل ابن المنذر

(والله لقد بنى) ولعله (١) بنى من غير اللبن إلا أن المقصود فى مثل ذلك هو
 التنى أصلاً لا بحسب هذا الوصف إلا أن يقال إن المقصود ههنا هو بيان التقليل
 من الدنيا وتعليم الزهد وذلك حاصل بدون تنى الأصل فإن البناء بالطين الصرف
 من دون أن تستعمل فيه اللبنة غاية فى الزهد ولا يكون إلا لأجل ضرورة
 داعية إليه .

عن مالك كراهة الحتان يوم السابع لأنه فعل اليهود وقال : يحسن إذا ثغر أى ألقى
 ثغره وهو مقدم أسنانه وذلك يكون فى السبع سنين وما حولها ، وقال الباجى :
 وقت الاختتان الصبا على ما اختاره مالك وقت الإنفار ، وقال لا بأس أن يجعل
 قبل الإنفار أو يؤخر ، وفى الشرح الكبير لابن قدامة : اختلف العلماء فى وقت
 الحتان ، وقال أحمد لم أسمع فى ذلك شيئاً ، وفى الدر المختار : وقته غير معلوم ، وقيل
 سبع سنين كذا فى المتقى ، وقيل عشر ، وقيل العبرة بطاقته وهو الأشبه ، وقال أبو حنيفة
 لا علم لى بوقته ولم يرد عنهما أى الصاحبين فيه شئ . ولذا اختلف المشايخ فيه ،
 انتهى مختصراً عن الأوجز . وقال ابن عابدين وفى البحر عن الخلاصة : المختار أن
 أول وقته سبع وآخره اثنتا عشر ، اه .

(١) جمع الشيخ قدس سره العزيز أولاً بين نفيه البناء وإثبات أهله البناء بأن
 المنفى هو البناء باللبنات والمثبت هو البناء بالطين ونحوه ، ثم أشكل عليه بأن المقصود
 فى مثل هذا الكلام يكون التنى مطلقاً لا المقيد باللبنات ، وأجاب عنه بأن المقصود
 منه بيان التقليل من الدنيا والزهد فيه ، وهذا لا ينافى بتقليل من البناء بالطين بدون
 اللبنة ، وكتب فى تقرير المسكى قوله : بيدى ، إشارة إلى صغر ذلك البيان لأنه إذا
 بناء بيده وحده ولم يشاركه أحد فى بنائه فما ظنك بأنه لا يكون صغيراً ، قوله قلت
 أى قلت فى دفع التدافع بين قول ابن عمر وبين قول أهله بأن قوله ما وضعت لـ الخ
 حدث هو به تلبس بنائه وقول أهله : لقد بنى كان بعد بنائه فكلاهما صادق فى محله ، اه .
 وفى تقريره الآخر قوله : ما وضعت لـ الخ ، أما بناؤه فى عهد النبي ﷺ فلم يكن بوضع

اللبن على اللبن بل كان خصاً وأستاذ، اه : وقال الحافظ: قوله « قال سفيان قلت لمخ ،
 أى قال : ما وضعت لبنه لمخ قبل أن يبنى الذى ذكرت ، وهذا اعتذار حسن
 من سفيان راوى الحديث ، ويحتمل أن يكون ابن عمر نفي أن يكون بنى يده بعد
 النبي ﷺ وكان فى زمنه ﷺ فعل ذلك ، والذى أثبتته بعض أهله كان بنى بأمره
 فنسبه إلى فعله مجازاً ، ويحتمل أن يكون بناؤه بيتاً من قصب أو شعر ، ويحتمل أن
 يكون الذى نفاه ابن عمر رضى الله عنهما مازاد على حاجته ، والذى أثبتته بعض أهله
 بناء بيت لا بد منه أو لإصلاح ما وهى من بيته ، قال ابن بطال : يؤخذ من جواب
 سفيان أن العالم إذا جاء عنه قولان مختلفان أنه ينبغي لسامعهما أن يتأولهما على
 وجه ينفي عنهما التناقض تنزيهاً له عن الكذب ، قال الحافظ : ولعل سفيان فهم من
 قول بعض أهل ابن عمر الإنكار على ما رواه له عن عمرو بن دينار عن ابن عمر
 رضى الله تعالى عنهما فبادر سفيان إلى الانتصار لشيخه ولنفسه وبسلك الأدب مع
 الذى خاطبه بالجمع الذى ذكره ، والله سبحانه وتعالى أعلم ، اه .

كتاب "الدعوات"

(١) قال الحافظ : بفتح المهملتين جمع دعوة بفتح أوله وهي المسألة الواحدة والدعاء الطلب والدعاء إلى الشيء الحث على فعله، ودعوت فلاناً سألته ودعوته استغثته، ويطلق أيضاً على رفعة القدر كقوله تعالى : « ليس له دعوة في الدنيا والآخرة »، كذا قال الراغب ، ويمكن رده إلى الذي قبله ، ويطلق الدعاء أيضاً على العبادة والدعوى بالقصر الدعاء كقوله تعالى : « وآخر دعواهم »، والادعاء كقوله تعالى : « فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا »، وقال الراغب : الدعاء على التسمية كقوله تعالى : « لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً »، وقال الراغب : الدعاء النداء واحد لكن قد يتجرد النداء عن الاسم والدعاء لا يكاد يتجرد ، انتهى . قال المعنى : أصل الدعاء دعاؤه لأنه من دعوت إلا أن الواو لما جاءت بعد الألف همزت ، انتهى . وقال الكرماني : هو مستحب عند الفقهاء وهو الصحيح ، وقال بعض الزهاد : تركه أفضل استسلاماً للقضاء ، وقيل : إن دعا لغيره لحسن وإلا فلا ، انتهى . قال القسطلاني : لما كان من أشرف أنواع الطاعات الدعاء والتضرع أمر الله تعالى به فضلاً وكرماً وتكفل لهم بالإجابة ، ثم قال : قيل المراد بقوله : « ادعوني أستجب لكم » الأمر بالعبادة بدليل قوله بعد : « وإن الذين يستكبرون عن عبادتي » الآية ، والدعاء بمعنى العبادة كثير في القرآن ، وأجاب الأولون بأن هذا ترك للظاهر فلا يصار إليه إلا بدليل ، وقال العلامة تقي الدين السبكي : الأولى حمل الدعاء في الآية على ظاهره ، وأما قوله بعد ذلك « عن عبادتي » فوجه الربط أن الدعاء أخص من العبادة ، فمن استكبر عن العبادة استكبر عن الدعاء ، وعلى هذا فالوعيد إنما هو في حق من ترك الدعاء استكباراً ومن فعل ذلك

(باب (١) الضجع على الشق اليمين)

كفر ، انتهى . وتخلف الدعاء عن الإجابة إنما هو لفقد شرطه وفي قوله تعالى :
 « ادعوني أستجب لكم » إشارة إلى من دعا الله وفي قلبه ذرة من الاعتماد على ماله
 أو جاهه أو أصدقائه أو اجتهداه فهو في الحقيقة ما دعا الله إلا باللسان ، وأما
 القلب فإنه يعول في تحصيل ذلك المطلوب على غير الله ، وأما إذا دعا الله تعالى في
 وقت لا يكون القلب فيه ملتفتاً إلى غير الله ، فالظاهر أنه يستجاب له ، واستشكل
 حديث « من شغله ذكرى عن مسألي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين » المقتضى لأفضلية
 ترك الدعاء حينئذ مع الآية المقتضية الوعيد الشديد على تركه ، وأجيب بأن العقل
 إذا كان مستغرقاً في الشاء كان أفضل من الدعاء ، لأن الدعاء طلب الجنة والاستغراق
 في معرفة جلال الله أفضل من الجنة ، أما إذا لم يحصل الاستغراق كان الاشتغال
 بالدعاء أولى ، لأن الدعاء يشتمل على معرفة عز الربوبية وذل العبودية ، والصحيح
 استجباب الدعاء ، انتهى . قلت : ومعلوم أن الثناء على الكريم دعاء ، وقد بسط
 في الأوجز أيضاً الكلام على مسألة الدعاء في « باب ما جاء في الدعاء » في « أواخر
 كتاب الصلاة » وأجاد شيخنا حضرة مولانا الحاج خليل أحمد نور الله مرقده في
 رسالته الهندية وإتمام النعم في ترجمة تبويب الحكم في الفرق بين دعاء العارفين وغيرهم .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته لما يورد على الإمام
 البخارى : أن هذا الباب وما ساقى من أمثاله من الأبواب كقوله « إذا بات طاهراً ،
 ووضع اليد تحت الحنك والنوم على الشق اليمين أليق بكتاب الآداب » قال الكرماني :
 فإن قلت : ما وجه تعلقه بكتاب الدعوات ، قلت : يعلم من سائر الأحاديث أنه
 كان يدعى عند الاضطجاع ، انتهى . وقال الحافظ : قوله : « باب الضجع على الشق
 اليمين » ذكر المصنف هذا الباب والذي بعده توطئة لما يذكر بعدهما من القول
 عند النوم ، انتهى . وينحو هذا أولها العيني والقسطلاني ، والأوجه عند هذا العبء
 الضعيف المعترف بالتقصيرات أن لهذه الأبواب تعلقاً خاصاً بكتاب الدعوات

(ثم نام) (١) الظاهر أنه صلى الله عليه وسلم نام ههنا بعد الوضوء

أيضاً تنبيهاً على أن الهيئات الواردة في الحديث في الادعية المخصوصة مقصودة ليست باتفاقية ، ويؤيد ذلك ماسياتى في الباب الآتى من حديث البراء : « قال لى رسول الله ﷺ : إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الايمن وقل اللهم ، الحديث ، ونظير ذلك أنه ﷺ أمره بلفظ « نيك الذي أرسلت ، وبدله البراء عند الاستذكار بقوله « ورسولك الذي أرسلت ، فأنكر عليه النبي ﷺ مع كون الرسول أفضل من النبي فكما أن للألفاظ الواردة من لسانه الشريف ﷺ خصيصة فكذلك للهيئات المخصوصة في الادعية المخصوصة أثر خاص في تأثير هذه الادعية .

(١) حملة الشيخ قدس سره على الوضوء مع أن قوله « فأتى حاجته ، يحتمل أنه كان جنباً لما في الفتح من رواية مسلم من رواية شعبة عن سلية « فبال » بدل « فأتى حاجته ، وهكذا في رواية لأحمد بلفظ : « فقام فبال ثم غسل وجهه وكفيه ثم نام ، ويؤيده صنيع أبى داود إذ أخرج حديث الباب بلفظ فقضى حاجته فغسل وجهه ويديه ثم نام ، قال أبو داود يعنى « بال » وترجم عليه « باب النوم على طهارة ، ويؤيده ما في رواية لمسلم من حديث أبى رشدين عن ابن عباس قال : « بت عند خالتي ميمونة واقتص ، الحديث ، ولم يذكروا غسل الوجه والكفين ، غير أنه قال : « ثم أتى القربة فحل شناقها فتوضأ وضوءاً بين الوضوءين ثم أتى فراشه فنام ، الحديث ، ويؤيده أيضاً ما في المشكاة برواية أبى داود والنسائى من حديث الحكم بن سفيان قال : « كان النبي ﷺ إذا بال توضأ ونضح فرجه ، ولا يشكل عليه ما في المشكاة من حديث عائشة قالت : « بال رسول الله ﷺ فقام عمر خلفه بكوز من ماء ، فقال : ما هذا يا عمر ؟ فقال ماء تتوضأ به ، قال : ما أمرت كلما بليت أن أتوضأ ، الحديث ، لأن الاول هو دأبه ﷺ ، والثانى : لبيان الجواز ، قال القارى : قوله

من غير أن يصلي^(١) بذلك الوضوء .

د ما أمرت ، أى وجوباً وإلا فالاستنجاء بالماء ودوام الوضوء مستحب بلا خلاف ، انتهى . ولكن ترجم على حديث الباب فى مسلم د باب غسل الوجه واليدين إذا امتنع من النوم ، قال النووي الظاهر أن المراد بقضاء الحاجة الحدث ، وكذا قاله القاضى عياض ، والحكمة فى غسل الوجه لإذهاب النعاس وآثار النوم ، وأما غسل اليدين فقال القاضى : لعله كان لشيء نالهما ، وفى هذا الحديث أن النوم بعد الاستيقاظ فى الليل ليس بمكروه ، وقد جاء عن بعض الزهاد كراهة ذلك ، انتهى . وترجم ابن ماجة فى منته على الحديث د باب وضوء النوم ، قال شيخ المشايخ الشاه عبد الغنى فى الإنجاح قوله د باب وضوء النوم ، أى الوضوء لمن أراد أن ينام وهذا الوضوء مستحب لأن الرجل إذا نام على ظهره ذكر الله لم تقربه وساوس الشيطان وقوله د ثم غسل إلخ ، هذا على الوضوء العرفى ، والأولى فى ذلك الوقت أيضاً الوضوء المشروع للصلاة ، وفعله ﷺ محمول على بيان جواز الاكتفاء بهذا القدر أيضاً أحياناً ، انتهى . قلت : لكن ما تقدم من لفظ مسلم بلفظ وضوء بين وضوئين يؤيد الوضوء الشرعى .

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى أن تحية الوضوء ليس بواجب ولا بمؤكد كما يتوهم مما حكى الحافظ عن ابن الجوزى فى كتاب الصلاة فى د باب فضل الطهور بالليل والنهار إلخ ، فى قصة دف نعل بلال ، وقوله د إنى لم أتطهر طهوراً فى ساعة ليل أو نهار إلا صليت بذلك الطهور ، الحديث ، قال ابن الجوزى : فيه الحث على الصلاة عقب الوضوء لئلا يبقى الوضوء خالياً عن مقصوده ، انتهى . لما فى ظاهر الحديث النوم بعد الوضوء بدون صلاة ، وتقدم قريباً فى باب د إذا بات طاهراً ، من حديث البراء د قال لى رسول الله ﷺ : إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الايمن ، الحديث ، وتقدم قريباً من حديث مسلم عز ابن عباس بلفظ : د فتوضأ وضوء بين وضوئين ثم أتى فراشه فنام ، الحديث

(بقائه سيفه) فيه مجاز، والمراد ذبابة السيف كما هو مصرح في بعض الروايات (١).

(باب يستجاب للعبد ما لم يعجل)

ثم الظاهر (٢) أن هذا الرد المترتب على الاستعجال إنما هو بالنسبة إلى خصوص مقصده الذي طلبه، وأما الاجر والثواب المدخر له بما دعا من الدعوات الكثيرة في تلك المدة فلا تؤدي عليه باستعجاله ما لم يصدر عنه شيء مما يوجب حبط الاعمال بأسرها والعياذ بالله .

(زدت أنا واحدة) أى في خصوص هذا السند ، وإلا فلك الأربع ثابتة بالروايات والحاصل أنى مع على بأن هذه الأربع واردة في الروايات نسيت أئمة الثلاث ورد في خصوص هذا السند قد كرت الأربع أجمع احتياطاً لأنه زائد في الحديث كلة من عند (٢) نفسه .

وما قال ابن الجوزى د للتلايق الوضوء إلخ ، لا يرد على حديث الباب ، لأن النوم على الطهارة مندوب مستقلاً قد وردت الروايات في ذلك كثيراً .

(١) كما تقدم في باب غزوة خيبر بلفظ د فيرجع ذباب سيفه فأصاب عين ركبة عامرات منه ، الحديث .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر واضح ، ولا يبعد أنه أشار إلى رد ما في الفتح عن الداودي قال : يخفى على من خالف فقال : قد دعوت فلم يستجب إلى أن يحرم الإجابة وما قام مقامها من الادغار والتكفير ، ثم قال الحافظ : قوله د دعوت فلم يستجب لى ، قال ابن بطال : المعنى أنه يسأم فيترك الدعاء فيكون كالمان بدعائه أو أنه أتى من الدعاء ما يستحق به الإجابة فيصير كالبعول للرب الكريم الذى لا تعجزه الإجابة ولا ينقصه العطاء ، وقد وقع في رواية أبى لإدريس الحرلانى عن أبى هريرة عند مسلم والترمذى د لا يزال يستجاب للعبد ما لم يدع يائماً أو قطعة رحم وما لم يستعجل قيل : وما الاستعجال ؟ قال : يقول قد دعوت وقد دعرت فلم أر يستجاب لى فيتحسر عند ذلك ويدع الدعاء ، اهـ .

(٣) أجاب الشيخ قدس سره بذلك عما أورده الكرمانى إذ قال : فإن قلب

(باب قوله يستجاب لنا إلخ)

وذلك (١) لأن اليهود قصدوا الدعاء بالموت في هذا الآن وظاهر أنه لم يستجب

كيف جاز له أن يخلط كلامه بكلام رسول الله ﷺ بحيث لا يفرق بينهما ؟ قلت :
ما خلط بل اشتبه عليه تلك الثلاثة بعينها ، وعرف أنها كانت ثلاثة من هذه الأربعة
فذكر الأربعة تحقياً لرواية تلك الثلاثة قطعاً ، إذ لا تخرج عنها ، اهـ . ونعقب
الحافظ وغيره على كلام الكرمانى ، ولا حاجة إلى التعميق على ما أفاده الشيخ
قدس سره ، فإن تلك الكلمات الأربعة واردة في الروايات الاخرى كما أفاده الشيخ ،
وهكذا في تقرير المكي إذ قال : المذكور في الحديث أربع كلمات : ثلاثة منها
من النبي ﷺ وواحدة منها من زدتها فيه من حديث آخر ، لكنى لا أتميز الآن
ما هو من النبي ﷺ وما هو منى ، اهـ . قلت : ففي الحصن الحصين برواية الحاكم وابن حبان
عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنه : اللهم إني أعوذ بك من غلبة الدين وغلبة
العدو وشماتة الأعداء ، وقد أخرجه النسائي أيضاً في سننه في « باب الاستعاذة من
شماتة الأعداء » ، مختصراً ، وفي « باب الاستعاذة من غلبة العدو » مفصلاً ، وبسط
الحافظ الكلام على حديث الباب وحقق أن الخصلة المزيدة من سفيان هي شماتة
الإعداء ، وسيأتى في القدر في « باب من تعوذ بالله من درك الشقاء » ذكر الأربعة
في رواية سفيان بلا تردد ، وأجاب عنه الحافظ بأن سفيان كان إذا حدث ميزها
ثم طال الأمر فطرقة السهو عن تعيينها لحفظ بعض من سمع تعيينها منه قبل أن يطرقة
السهو ، ثم كان بعد أن خفي عليه تعيينها يذكر كونها مزيدة مع إبهامها ، ثم بعد
ذلك إما أن يحمل الحال حيث لم يقع تمييزها لا تعييناً ولا إبهاماً أن يكون ذهل عن
ذلك أو عين أو ميز فذهل عنه بعض من سمع ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره جيد دقيق ، وعامة الشراح ذكروا وجه ذلك
أن دعاءهم لا يستجاب لأنه ظلم ، قال الحافظ : أى لأننا ندعوا عليهم بالحق وهم
مدعون علينا بالظلم ، اهـ . وقال في موضع آخر : قال الخطابي ما ملخصه أن الداعى

ولا يستجاب لاستحالة أن يتوفى الله نبيه قبل أن يتم نوره ولو كره الكافرون وأما النبي ﷺ فلم يقصد في دعائه إلا أن يموتوا في وقت موتهم المقدر واستجاب ظاهرة ولم يرد النبي ﷺ بدعائه أن يموتوا الآن لعله أنه لا يكون وأيضاً فإنه لو كان المراد بدعائه ذلك لكان يلزم أن يكون قوله يستجاب لنا فيهم غير مطابق للواقع لأنهم لم يموتوا إذ ذاك وبما ذكرنا تبين أن اختلافهم (١) في أن الرواية الصحيحة هل هي مع واو العطف أى وعليكم أو بدونها قليل الجدوى ، لأن مراده بالدعاء لما كان هو الموت في وقته لم يكن الاشتراك معهم وشمول الدعاء له ﷺ مضراً .

إذا دعا بشئ ظلاً فإن الله لا يستجيب له ولا يجرد دعاؤه محلاً في المدعو عليه ، قال الحافظ : وله شاهد من حديث جابر أخرجه مسلم والبخارى في الأدب المفرد ، اهـ . وقال القارى : قوله ولا يستجاب لهم ، أى إذا أرادوا بالسام الأمر المكروه المعبر عنه بالسام الذى مضاه الموت ، اهـ . ويحتمل أن يقال إن الدعاء على نبي لا يقبل ، كما بسط الروايات ابن كثير في قصة بلعام أنه كان إذا دعا على موسى وقومه لم يقبل بل وقع على قوم بلعام ، وإذا دعا لقومه بخير جرى على لسانه لقوم موسى ، فلما رأى قومه : ما نراك تدعو إلا علينا ، قال : ما يجرى على لساني إلا هكذا ولو دعوت على موسى أيضاً ما استجيب لى ، انتهى مختصراً .

(١) قد بسط الحافظ الكلام على هذا الاختلاف أشد البسط ، وبسط أيضاً في ذكر الروايات التى فيها الواو وحذفها وأيضاً في اختلاف الروايات في صيغة الإفراد في لفظ عليك ، وصيغة الجمع في لفظ عليكم ، ثم قال : وقد تجاسر بعض من أدركتاه فقال في الكلام على حديث أنس في هذا الباب الرواية الصحيحة عن مالك بغير واو ، وكذا رواه ابن عينة وهى أصوب من التى بالواو لأنه بحذفه يرجع كلام عليهم ويأبائها يقع الاشتراك ، انتهى . قال الحافظ : وما أفهمه من تضعيف الرواية بالواو وتخطئتها من حيث المعنى مردود عليه بما تقدم [أى في كلام الحافظ] وقال النووى : الصواب أن حذف الواو وإبائها ثابتان جائزان ،

(باب (١) التأمين)

(الصحيح قول لمخ) ترجيح (٢) لأحد الأقوال بعد بيان الاختلاف يعني أنه من قول عمرو بن ميمون .

وبإثباتها أجود ولا مفسدة فيه وعليه أكثر الروايات ، وفي معناها وجهان : أحدهما أنهم قالوا عليكم الموت ، فقال وعليكم أيضاً ، أى نحن وأنتم فيه سواء كلنا نموت ، والثاني أن الوار للاستئناف لا للعطف والتشريك ، والتقدير وعليكم ما تستحقونه من الذم ، وقال البيضاوي : في العطف شيء مقدر ، والتقدير : وأقول عليكم ما تريدون بنا أو ما تستحقون ، وليس هو عطفاً عليكم في كلامهم ، وقال القرطبي : قيل الوار للاستئناف ، وقيل زائدة إلى آخر ما بسطه ، وأجل الكلام على ذلك في الأوجز ، وسيأتي شيء من الكلام على هذا الحديث في باب إذا عرض الذمى وغيره بسبب النبي ﷺ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته تكميلاً للفائدة وهي أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري أشار بذلك إلى تقوية رواية أبي داود التي أخرجها عن أبي زهير النهرى قال : « خرجنا مع رسول الله ﷺ ذات ليلة فأتينا على رجل قد ألح في المسألة ، فوقف النبي ﷺ يستمع منه فقال النبي ﷺ : أوجب إن ختم ، فقال رجل من القوم : بأى شيء يحتم ؟ فقال بآمين ، الحديث ، وقال صاحب فيض الباري إن الإمام البخاري أخرج هذا الحديث في الصلاة بلفظ الإمام لأن الإمام لا يكون إلا في الصلاة ، وأخرجه في الدعوات بلفظ القاري لأنه لا يختص بالصلاة ، وهذا من غوامضه التي غير نادرة في كتابه ، انتهى مختصراً .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وبسط الحافظ الكلام على اختلاف هذه الروايات وتخريجها ثم قال : قوله « قال أبو عبد الله ، والصحيح قول عمر ، وكذا وقع في رواية أبي ذر عن المستمل وحده ، ووقع عنده عمرو بفتح العين ،

(باب "الموعظة إلخ)

ونبه على أن الصواب عمر بضم العين وهو كما قال ، ووقع عند أبي زيد المروزى فى روايته : الصحيح قول عبد الملك بن عمرو ، وقال الدارقطنى : الحديث حديث ابن أبى السفر عن الشعبي وهو الذى ضبط الإسناد ، ومراد البخارى ترجيح رواية عمر بن أبى زائدة عن أبى إسحق على رواية غيره ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لظهوره ، وزدته تنبيهاً على ما يورد على هذا الباب أنه لا يناسب الكتاب ، قال العيني : فإن قلت ما وجه ذكر هذا الباب فى اندعوات ؟ قلت : لأن الموعظ يخاطبها غالباً التذكير بالله ، والتذكير من جملة الدعاء ، اه . ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذكر حديث الباب إلى أنه ينبغى الاحتراز عن الملال فى الدعاء ، فإنه إذا يحترز عنه فى التذكير وهو أهم فى الدعاء بالاولى ، فلا ينبغى التطويل فى الدعاء حتى يودى إلى الملال ، وقد قال عز اسمه : « ادعوا ربكم تضرعاً وخفية إنه لا يحب المعتدين » ، وليس المراد كراهية الطول مطلقاً بل الطول المؤدى إلى الملال والسآمة ، فإنه ﷺ قال : « ليصل أحدكم نشاطه وإذا فتر فليقم » ، كما فى المشكاة برواية الشيخين ، وقد ورد تطويل الدعاء فى مواضع منها بعد رمى الجمرتين ، وقد قال الفقهاء إنه يدعو بعد رمى الجمرتين الاولين بقدر سورة البقرة ، ودعاؤه ﷺ فى غزوة بدر معروف .

كتاب "الرقاق"

(باب "ما يتقى من فتنة المال")

(هذا إذا تاب) وإنما (٢) افتقروا إلى هذا التأويل لحملهم الدخول على الدخول الأولى من غير أن يتقدمه شيء من العذاب وما يدانيه ، فأما إن حل الدخول على ما هو أعم من ذلك حتى يشمل ما يكون منه بعد احتمال كلف ومشاق من أنواع التعذبات لم يكن إلى هذا التأويل احتياج ، والله أعلم .

(١) وفي تقرير المكي : أى كتاب بيان ما يرق منه القلب ، انتهى . قال القارى في المرقاة : الرقاق بالكسر جمع رقيق وهو الذى له رقة أى لطافة ، قاله شارح ، والظاهر ما قاله السيوطى من أن المراد بها الكلمات التى ترق بها القلوب إذا سمعت وترغب عن الدنيا بسببها وتزهد فيها ، سميت هذه الأحاديث بذلك لأنها تحدث رقة ورحمة ، انتهى . وقال القسطلانى : قال الراغب متى كانت الرقة فى جسم فضدها الصفاة كثوب صفيق وثوب رقيق ومتى كانت فى نفس فضدها القسوة كرقيق القلب وقاسيه ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تبنيها على أن كون المال خيراً أو شراً ، تقدم الكلام عليه مبسوطاً فى باب الصدقة على اليتامى ، من كتاب الزكاة .

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لا يحتاج إلى التوضيح .

(وما في رقى لمخ) قال الأستاذ أدام الله علوه ومجده وأفاض على العالمين بره ورفده في ترجمته كهوكى وظاهر ما في الحواشي (١) بحيث لا يخالف كلام الأستاذ مد الله ظلال جلاله وأفاض الله علينا من نعيم نواله إنه الذي يكون في بجان وتاند .

(فيظل أثرها مثل أثر الوكت) لعل (٢) المراد بذلك تصوير الحياة (*) وتمثيل أثرها في القلب فإنها في أول الوهلة أقل منها في الثانية كما أن الوكت وهو السواد الحاصل بدوام العمل بفاس ونحوه أقل من المجل ، ويمكن أن يكون المراد تمثيل بقاء أثر الامانة فإن أثره في أول أوقات ذهاب الامانة أوفر منه في ثاني تلك الاوقات ، وهكذا فإن للوكت لا يكون ما تحت الجلدة فيه خالياً مطلقاً عن اللحم والدم الطبيعيين فكذلك القلب لا يكون عارياً محضاً عن أثر الامانة بل يبقى فيه بقية منها ما كانت ثم يخلو منها بعد ذلك خلاء بحتاً حتى لا يكون فيه شيء منها ، وهذا أوفق بقوله قراء متبرأ وليس شيء فيه والله أعلم .

(١) في الحاشية الهندية الرف بفتح الراء وتشديد الفاء خشبة عريضة يفرز طرفاها في الجدار وشبه الطاق في البيوت ، انتهى . وما في الحاشية نقلاً عن العيني : قال الحافظ : قال الجوهرى الرف شبه الطاق في الحائط ، وقال عياض : الرف خشبة يرتفع عن الأرض في البيت يوضع فيه ما يراد حفظه ، قال الحافظ : الأول عرب للبراد ، انتهى . قلت : هو الذي اختاره الشيخ قدس سره .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في ذكر الاحتمالين من أثر الحياة أو بقاء الامانة ، اقتصر الشراح على واحدة منهما ، قال القسطلاني تبعاً للكرمانى : والمعنى أن الامانة يزول عن القلوب شيئاً فشيئاً فإذا زال أول جزء منها زال نورها وخلقت ظلة الوكت وهو اعتراض لون مخالف للون الذي قبله فإذا زال شيء آخر صار كالمجل هو أثر محكم لا يكاد يزول إلا بعد مدة ، وهذه الظلة فوق التي قبلها وشبه زوال لك النور بعد وقوعه في القلب وخروجه بعد استقراره فيه واعتقاب الظلة إياه

(*) فإنها المراد بقوله ذها .

(باب التواضع)

ودلالة (٢) الرواية الأولى عليه من حيث أنها دلت على أنه لا شيء في مخلوقاته تعالى إلا وعليه فضل لخلق آخر من خلقه ، وأيضاً فإن قوله ﷺ : « إن حقاً على الله لمخ ، دل على هذا المعنى فعلم بكل منهما أنه لا ينبغي لشيء من الخليقة أن يعد

بجمر يدرجه على رجله حتى يؤثر فيها ثم يزول الجرم ويبقى النفط ، قاله صاحب التحرير ، ٥١ .

(١) قال العيني : التواضع هو إظهار التنزل عن مرتبته ، وقيل : هو تعظيم من فوقه من أرباب الفضائل ، وفي رقائق ابن المبارك عن معاذ بن جبل أنه قال : من يبلغ ذروة الإيمان حتى تكون الضعة أحب إليه من الشر ، وما قل من الدنيا أحب مما كثر ، انتهى .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في بيان مناسبة الحديثين بالترجمة ، قال العيني وتبعه القسطلاني : في مناسبة الحديث الأول مطابقتها للترجمة من حيث أن في طرق هذا الحديث عند النسائي بلفظ « حق على الله أن لا يرفع شيء نفسه في الدنيا إلا وضعه ، ففيه إشارة إلى ذم الترفع والحض على التواضع ، والإعلام بأن أمور الدنيا ناقصة غير كاملة ، انتهى . قال الحافظ : وزعم بعضهم أنه لا مدخل له في هذه الترجمة وغفل عما وقع في بعض طرقه عند النسائي فذكر الحديث المذكور ثم قال : فإن فيه إشارة إلى الحث على عدم الترفع والحث على التواضع والإعلام بأن أمور الدنيا ناقصة غير كاملة ، قال ابن بطال فيه : هو أن الدنيا على الله والتنبيه على ترك المباهاة والمفاخرة ، وأن كل شيء هان على الله فهو في محل الضعة لحق على كل ذي عقل أن يزيد فيه ويقل منافسته في طلبه ، قال الحافظ : وفيه أيضاً حسن خلق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتواضعه لكونه رضى أن أعرايا يسابقه ، انتهى .

لنفسه فضلاً وأن يتكبر على أحد ، وأما الرواية (١) الثانية فدلالته على الترجمة من حيث أن العبادات لاسيما الصلاة غاية في الخضوع والتواضع وقد تبين فيها ما يترتب على هذا التواضع من علو المرتبة والقبول في حضرة الرب تبارك وتعالى .

(آمنوا أجمعون) وربما يختلج (٢) أن خوارق العادات من كرامات الأولياء ومعجزات الأنبياء وآيات قدرة العزيز سلطانه تبارك وتعالى من لدن عهد آدم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام متكاثرة ، إلا أنه لم يصدر شيء منها سبباً لإسلام الحق وإيمانهم كافة فكيف آمنوا بتلك الآية أجمعون ، ولعل الوجه في ذلك أن الشياطين والمردة امتنعوا عند ذلك من الإغواء والإضلال لعلهم أن الإيمان لا يفيد بعد ذلك ،

(١) قال العيني : قيل لا مطابقة بين هذا الحديث والترجمة حتى قال الداودي ليس هذا الحديث من التواضع في شيء ، قال صاحب التلويح لا أدري ما مطابقتها لها ، وقيل المناسب إدخاله في الباب الذي قبله وهو مجاهدة المرء نفسه في طاعة الله وأحالوا عن ذلك فقال الكرماني : التقرب بالنوافل لا يكون إلا بغاية التواضع والتذلل للرب تبارك وتعالى ، قلت قد سبقه بهذا صاحب التلويح فإنه قال : يتقرب إلى الله بالنوافل حتى يستحق المحبة من الله تعالى لا يكون إلا بغاية التواضع والتذلل للرب عز وجل ، ثم قال : وفيه بعد لأن النوافل إنما يركبونها عند الله لمن حافظ على فرائضه ، وقيل : الترجمة مستفادة مما قال كنت سمعته ومن التردد ، وقال بعضهم : تستفاد الترجمة من لازم قوله « من عادى لي ولياً ، لأنه يقتضى الزجر عن معاداة الأولياء المستلزم لموالاتهم ، وموالاتهم جميع الأولياء لا تنأى إلا بغاية التواضع ، إذ فهم الأشعث الأغبر الذي لا يؤبه له ، انتهى . ثم تعقب العيني على جواب هذا البعض ، والمراد به الحافظ بأن دلالة الاستلزام مبهورة إلى آخر ما بسطه ، والوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة في قوله من عادى لي ولياً فإن المتواضع لا يعادى أحداً فضلاً عن الأولياء .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في بيان الإشكال والجواب عنه في سبب إيمانهم

فلا حاجة إلى الصد عنه فكان امتناعهم عن الإضلال سبباً ظاهراً للإيمان ، وأيضاً فإن الله سبحانه جعل الغفلة مانعة عن قبول الحق ليظهر من آمن بالغيب من لم يؤمن به ، وهذا (١) أو أن انكشاف المغيبات فلم يبق المانع عن قبول الحق حتى ينحجزوا عنه .

كلهم ، ولم أر أحداً من الشيوخ تعرض لذلك ههنا ، ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه .

(١) قال صاحب الجمل : إن طلوع الشمس من مغربها هو أول الآيات العظام المؤذنة بتغير أحوال العالم العلوي وذلك أن الكفار يسلمون في زمن عيسى ولو لم ينفع الكفار لإيمانهم أيام عيسى لما صار الدين واحداً ، فإذا قبض عيسى ومن معه من المسلمين رجع أكثرهم إلى الكفر ، فعند ذلك تطلع الشمس من مغربها فإذا رآها الناس آمن من عليها أي الأرض وذلك حين لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل ، أي لا ينفع كافرأ لم يكن آمن قبل طلوعها لإيمانه بعد الطلوع ولا ينفع مؤمناً لم يكن عمل صالحاً قبل الطلوع عمل صالح بعد الطلوع ، لأن حكم الإيمان والعمل الصالح حينئذ حكم من آمن أو عمل عند الفرجة وذلك لا يفيد شيئاً كما قال تعالى : « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا ، وفي الخازن قال الضحاك : من أدركه بعض الآيات وهو على عمل صالح مع إيمانه ، قبل الله منه العمل بعد نزول الآية كما قبل منه قبل ذلك ، فأما من آمن من شرك أو تاب من معصية عند ظهور هذه الآية فلا يقبل منه لأنها حالة اضطرار كما لو أرسل الله عذاباً على أمة فأمنوا وصدقوا ، فإنه لا ينفعهم ذلك لما يتهم الأهل والشهداء التي تضطرم إلى الإيمان والتوبة ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري بوب على هذا الحديث باباً بلا ترجمة ، قال الحافظ : كذا للأكثر بتغير ترجمة ، وللكشيميني « باب طلوع الشمس من مغربها ، وكذا هو في نسخة الصغاني وهو مناسب ، ولكن الأول أنسب لانه يصير

(باب سكرات^(١) الموت)

(باب نفخ^(٢) الصور)

(باب كيف^(٣) الحشر)

كالفصل من الباب الذى قبله ووجه تعلقه به أن طلوع الشمس من مغربها إنما يقع عند إشراف قيام الساعة ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه ذكره لمناسبة قوله تعالى : وما أمر الساعة إلا كلمح البصر ، الآية ، لما ذكر في حديث الباب من أمور تدل على مجاء القيامة كما ذكرها من قوله ﷺ : « ولتقوم الساعة وقد نشر الرجلان ، الحديث .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لأن أحاديث الباب غير الأول لا تطابق الترجمة ، وأولها الشراح بأن للموت سكرات كما ورد في الحديث الأول ، فيمكن إثباتها ذكر الموت في الحديث وهو موجود في أحاديث الباب كلها ، ولا يبعد عندى أن الترجمة من الاصل الثامن عشر أى لإرادة العام بترجمة خاصة .
(٢) تقدم الكلام على النفحات مفصلاً في كتاب الانبياء في ذكر موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام .

(٣) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تكميلاً للفائدة وبياناً لاختلافهم في الحشر المذكور في الحديث كما سيأتى ، قال الحافظ : قال القرطبي الحشر : الجمع وهو أربعة : حشران في الدنيا وحشران في الآخرة ، فالذى في الدنيا أحدهما المذكور في سورة الحشر في قوله تعالى : هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ، والثانى : الحشر المذكور في أشراط الساعة الذى أخرجه مسلم من حديث حذيفة بن أسيد رفعه : « إن الساعة لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات ، فذكره ، وفي حديث ابن عمر عند أحمد وأبى يعلى مرفوعاً :

و تخرج نار قبل يوم القيامة من حضرموت فتسوق الناس ، الحديث ، وفي لفظ آخر : و ذلك نار تخرج من قعر عدن ترحل الناس إلى المحشر ، وغير ذلك من الروايات التي ذكرها الحافظ ، والمحشر الثالث حشر الاموات من قبورهم وغيرها بعد البعث جميعاً إلى الموقف ، قال الله عز وجل : و حشرناهم فلم نغادر منهم أحداً ، والرابع حشرهم إلى الجنة أو النار ، انتهى ملخصاً . قال الحافظ : قلت : الاول ليس حشراً مستقلاً فإن المراد حشر كل موجود يومئذ والاول إنما وقع لفرة مخصوصة وقد وقع نظيره مراراً تخرج طائفة من بلدها بغير اختيارها إلى جهة الشام كما وقع لبنى أمية أول ما تولى ابن الزبير الخلافة فأخرجهم من المدينة إلى جهة الشام ولم يعد ذلك أحد حشراً ، انتهى مختصراً . قلت : وفيه أن الذي أنكره الحافظ عده في القرآن من الحشر كما تقدم في أول كلام القرطبي .

ثم قال الحافظ قوله : و تحشر بقيتهم النار ، هذه هي النار المذكورة في حديث حذيفة بن أسيد بفتح الهجمة أى المذكور قريباً ، قال الخطابي : هذا الحشر يكون قبل قيام الساعة تحشر الناس أحياء إلى الشام ، وأما الحشر من القبور إلى الموقف فهو على خلاف هذه الصورة من الركوب على الإبل والتعاقب عليها ، وإنما هو على ما ورد في حديث ابن عباس في الباب و حفاة عراة مشاة ، قال : وقوله : و اثنان على بعير وثلاثة على بعير إلخ ، يريد أنهم يمشون على البعير الواحد يركب بعض ويمشى بعض ، ومال الحلبي إلى أن هذا الحشر يكون عند الخروج من القبور ، وجزم به الغزالي ، وقال الإسماعيلي : ظاهر حديث أبي هريرة يخالف حديث ابن عباس المذكور بعد لأنهم يحشرون حفاة عراة مشاة ، قال : ويجمع بينهما بأن الحشر يعبر به عن النشر لاتصاله به وهو إخراج الخلق من القبور حفاة عراة فيساقون ويجمعون إلى الموقف للحساب ، حينئذ يحشر المتقون ركباناً على الإبل ، وجمع غيره بأنهم يخرجون من القبور بالوصف الذي في حديث ابن عباس

(يارب أحماني) ولعله (١) عليه السلام عرضه ذهول من أحوالهم التي عرضت عليه في عالم البرزخ فقد ثبت أن أعمال الامة تعرض عليه يوم الإثنين والخميس فلم يكن ارتدادهم خفياً عليه بحسب ذلك .

ثم يفترق حالهم من ثم إلى الموقف على ما في حديث أبي هريرة ، ويؤيده ما أخرجه أحد والنسائي والبيهقي من حديث أبي ذر : « حدثني الصادق المصدوق أن الناس يحشرون يوم القيامة على ثلاثة أفواج : فوج طاعمين كاسين راكبين ، وفوج يمشون ، وفوج تسحبهم الملائكة على وجوههم ، الحديث ، وصوب عياض ما ذهب إليه الخطابي وقواه بحديث حذيفة بن أسيد ويقول في آخر حديث الباب « تقيل معهم وتبيت ، فإن هذه الاوصاف مختصة بالدنيا ، وقال بعض شراح المصاييح : حمله على الحشر من القبور أقوى من أوجه إلى آخر ما بسطه ، قلت : وما عزاه الحافظ إلى بعض شراح المصاييح عزاه القارى إلى التوربشتي ، ثم قال الحافظ وتمقبه الطيبي ورجح ما ذهب إليه الخطابي .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الإيراد والجواب عنه ، وبسط الشراح في الكلام على الحديث ، قال الحافظ بعد ذكر الروايات في هذا الباب : قال الفربري : ذكر عن أبي عبد الله البخاري عن قيصة قال : هم الذين ارتدوا على عهد أبي بكر فقاتلهم أبو بكر يعني حتى قتلوا وماتوا على الكفر ، وقال الخطابي لم يرتد من الصحابة أحد وإنما ارتد قوم من جفأة الأعراب ممن لا نصرة له في الدين وذلك لا يوجب قدحاً في الصحابة المشهورين ، ويدل قوله أصبحاني بالتصغير على قلة عددهم ، وقال غيره : قيل هو على ظاهره من الكفر ، والمراد بأمتي أمة الدعوة لا أمة الإجابة ، ورجح بقوله في حديث أبي هريرة « فأقول بعداً لهم وسحقاً ، ويؤيده كونهم خفي عليه حالهم ولو كانوا من أمة الإجابة : لعرف حالهم بكون أعمالهم تعرض عليه ، وهذا يردده قوله في حديث أنس « حتى إذا عرفتهم ، وكذا في حديث أبي هريرة ، وقال ابن التين : يحتمل أن يكونوا مناققين أو من مرتكبي

(من بعض مظالم كانت بينهم) لا يقال كيف^(١) بقيت المظالم فيما بينهم وقد انقضى الحساب والكتاب لأننا نقول هذه المظالم كانت قد حوسبت أيضاً إلا أنها كانت من قبيل حقوقهم التي تقابلت فيما بينها فلم يبق لأحد على آخر شيء بحسب نفس الامر وإن كانت لهم بقايا فيما بينهم بحيث يؤل أمرها بالآخرة عند التفتيش إلى كثاف وذلك مثل إن كان لزيد على عمرو مظلة وله عليه مثلها أيضاً ، أو كانت لزيد على عمرو ولمعرو على بكر ولم يكن لهم ذنوب سواها فإنهم في مثل ذلك ولوا أمرهم ليفتروا واصطلحوا فيما بينهم .

الكبار ، وقيل هم قوم من جفاة الأعراب دخلوا في الإسلام رغبة ورهبة ، وقال الداودي : لا يتمتع دخول أصحاب الكبار والبدع في ذلك ، وقال النووي : قيل هم المنافقون المرتدون فيجوز أن يحشروا بالغرة والتحجيل لكونهم من جملة الأمة فيناديهم من أجل السياما التي عليهم ، فيقال إنهم بدلوا بعدك أى لم يموتوا على ظاهر ما فارقتهم عليه ، قال عياض وغيره : وعلى هذا فيذهب عنهم الغرة والتحجيل ويطلقاً نورهم ، وقيل : لا يلزم أن تكون عليهم السياما بل يناديهم لما كان يعرف من إسلامهم ، وقيل : هم أصحاب الكبار والبدع الذين ماتوا على الإسلام ، وعلى هذا فلا يقطع بدخول هؤلاء النار لجرأ أن ينادوا عن الحوض أولاً عقوبة لهم ثم يرحوا ، ولا يتمتع أن يكون لهم غرة وتحجيل فمرفهم بالسياما سواء كانوا في زمنه أو بعده ، ورجع عياض والباقي وغيرها ما قال قبيصة راوى الخبر إلى آخر ما بسطه ، وفي هامش المشكاة عن السيد أراد المرتدين من الأعراب وتخصيص الأصحاب لمن لازمه من المهاجرين والأنصار عرف طار ، ويجوز استعماله بحسب اللغة في كل من تبعه أو أدرك حضرته ووفد عليه ولو مرة ، وقيل : أراد بالارتداد إساءة السير والرجوع عما كانوا عليه من الإخلاص وصدق النية والإعراض عن الدنيا ، اهـ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في الإيراد والجواب عنه ، وقال الحافظ : واختلف

(اللهم اجعله منهم) وإنما لم^(١) يدع للآخر لأنه لم يكن بتلك المثابة ولا يدعى إلا لمن فيه استعداد وصلاحية لنيل تلك المنزلة، لا يقال فإذا أفادت الشفاعة إذا كان المدار هو الذى فيه من اتصافه بما يوجب له هذه المنزلة لانا نقول فائدة الشفاعة الدوام والخاتمة على تلك الصفات وكونه فى أعلى هذه المنزلة وإن كان نفس دخوله فى زمرة مستحقها بما فيه من الحصول الموجهة لذلك .

(أو هبت إلخ) كان مسألتها^(٢) عن كونه فى الجنة كان حقاً ومشعراً عن ذهاب العقل بشكل الولد وإنما كان لها أن تسأل فى أى الجنان هو ؟ وأما كونه فى الجنة فكان بما لا ينبغى أن يشك فيه عاقل ولا يتردد فيه إلا ذاهل غافل .

فى القنطرة المذكورة قليل هى من تنمة الصراط وهى طرفه الذى يلى الجنة ، وقيل إنهما صراطان ، وبهذا الثانى جزم القرطبي ، ثم قال الحافظ : وللحديث شاهد من مرسل الحسن أخرجه ابن أبى حاتم بسند صحيح عنه قال : « بلغنى أن رسول الله ﷺ قال : يحبس أهل الجنة بعد ما يجوزون الصراط حتى يؤخذ لبعضهم من بعض ظلماتهم فى الدنيا ويدخلون الجنة وليس فى قلوب بعضهم على بعض غل ، قال القرطبي : وقع فى حديث عبد الله بن سلام أن الملائكة تذلهم على طريق الجنة يميناً وشمالاً ، وهو محمول على من لم يحبس بالقنطرة أو على الجميع ؛ والمراد أن الملائكة تقول ذلك لهم قبل دخول الجنة ، فمن دخل كانت معرفته بمنزله فيها كمعرفته بمنزله فى الدنيا ، انتهى مختصراً .

(١) كما تقدم البسط فى ذلك فى كتاب الطب وبسط فى هامشه الأقوال فى ذلك ، وما أفاده الشيخ قدس سره فى ذلك فى الكوكب ، وإنما أراد الشيخ قدس سره ههنا شيئاً آخر وهو ما ذكره بقوله « لا يقال إلخ » ، وهو دفع ما يرد على الجواب المذكور من أن المدار إذا كان على كون الرجل بتلك المثابة فأى فائدة فى الدعاء والشفاعة ، وأجاد الشيخ قدس سره فى الجواب .

(٢) تقدم مثل ذلك الكلام فى كلام الشيخ قدس سره فى كتاب المغازى

(لعله تنفعه) لإيراده بصورة الرجاء يشكّل^(١) بما ورد من ذلك على سبيل
الجزم ولعل الحق في الجواب أن المجزوم به هو التحقيف اليوم في عالم العجز
والمرجو تخفيفه يوم القيامة حين يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار .

قوله : (فإنه قد غفر إلخ) والظاهر^(٢) أن الانبياء كلهم مغفور لهم إذ لا شك
أن التوبة ماحية ولا يمكن أن يتوهم أنهم لم يتوبوا عما وقع منهم قبل النبوة وعما
صدر منهم من اللوم التي هي ذنوب في درجاتهم بعدها أيضاً فلا معنى لتخصيص
المغفرة بالنبي ﷺ ، والجواب أنهم وإن كانوا مغفورين قد بحيث آثار الآثام
وعيوب الذنوب عنهم غير أن مغفرتهم منها لم تكن مستيقنة بها كاستيقان مغفرة

في د باب من شهد بدرآ ، وتقدم في هامشه شيء من البسط في ذلك ، وتقدم تقريره
ﷺ على بكاها عليه في كتاب الجهاد في د باب من أتاها سهم غرب ، .

(١) كما تقدم في باب قصة أبي طالب من كتاب الانبياء من حديث عباس بن
عبد المطلب : د قال للنبي ﷺ ما أغويت عن عمك فإنه كان يحوطك ويغضب لك ،
قال هو في ضحاح من نار ، ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار ،
وما أفاده الشيخ قدس سره ههنا مختصر فقد أفاد في كتاب الانبياء بأبسط من ذلك ،
فقال : قوله د لعله تنفعه شفاعتي إلخ ، وقد مر الجزم بذلك ، فيما أن يقال السابق
مقول في عذاب القبر وهذا المراد به بعد الحشر ، أو يكون قد صورت له النار فرأى
ما سيكون فيها له ، وعلى هذا في إيراده بصورة الترجى لأنه في مشيئته تعالى وإن
كان قد وعد بذلك ، أو لأن رجاء النبي ﷺ يقين ، اه . وقد تقدم هناك في
هامش اللامع ، البسط في ذلك ، وتقدم أيضاً في د الكوكب وهامشه ، شيء من
السلام على ذلك .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح جداً ، وما أفاده من قوله د فلذلك خافوا
على أنفسهم ، أشار بذلك إلى حديث الشفاعة ، وفي الكوكب تحت قول إبراهيم
عليه الصلاة والسلام : إني قد كذبت ثلاث كذبات ، وهذه وإن لم تكن كذبات حقيقة

النبي ﷺ عن كل ما صدر منه من صغيرة أو غيرها وذلك لأن مغفرته ﷺ منصوبة نزلت بها الآية دون سائر الأنبياء عليهم السلام فلذلك خافوا على أنفسهم من المسألة والمؤاخذه ولم تكن هذه المحاجة ههنا والله أعلم .

بل إلهاماً وتورية وهي جائزة ، لكنه عليه الصلاة والسلام خاف بها أيضاً على نفسه ، فإنما حسنات الأبرار سيئات المقربين ، وفي هامشه قال اليبضاوي : والحق أنها معارض ، ولكن لما كانت صورتها صورة الكذب سماها أكاذيب واستنقص من نفسه لها ، فإن من كان أعرف بالله وأقرب منه منزلة كان أعظم خطراً وأشد خشية ، وعلى هذا سائر ما أضيف إلى الأنبياء من الخطايا ، قال ابن الملك الكامل : قد يؤخذ بما هو عبادة في حق غيره ، كما قيل : حسنات الأبرار سيئات المقربين ، كذا في المرقاة ، ١٥ .

كتاب^(١) الحوض

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته لأن لهذا العبد الضعيف في هذا رأياً خاصاً سألتني عليه ، فإن كان صواباً فمن الله ونعمه ، وإن كان خطأ فني ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريتان ، والجملة في ذلك أن الروايات فيها كثيرة جداً بحيث صارت متواترة معنى ، عد العيني من رواه من الصحابة فأوصل إلى الحسين ، وأنكره الخوارج وبعض المعتزلة ، والمعروف أنه من خواص نبيينا عليه الصلاة والسلام ، لكن أخرج الترمذي عن سمرة مرفوعاً : « إن لكل نبي حوضاً ، فإن ثبت فالتختص بنبينا عليه الصلاة والسلام نهر الكوثر الذي يصب منه في حوضه كذا في الهامش ، وهو الظاهر عندي أن المختص هو نهر الجنة ، والمشارك بين الأنبياء حوض المحشر ، والمختص لنبينا ﷺ نهر في الجنة ، فقد تقدم في كتاب التفسير في تفسير سورة الكوثر الروايات الكثيرة الصريحة في أن الكوثر نهر في الجنة يصب منه الماء في حوض المحشر ، وإطلاق الحوض على ذلك النهر في بعض الروايات مجاز ، ثم اختلفوا في أن الحوض يكون بعد الصراط كما ذهب إليه صاحب القوت وغيره أو قبله كما قال به آخرون ، وأشار الإمام البخاري بذكره بعد الصراط إلى الأول ، وفي حاشية البخاري عن العيني أن النبي ﷺ حوضين أحدهما قبل الصراط والآخر داخل الجنة ، انتهى ما في الهامش . والظاهر عندي من ملاحظة الروايات أن الكوثر نهر في الجنة والحوض في المحشر يوم القيامة قبل دخول الجنة بل قبل الصراط لأنه إن كان بعد الصراط فكيف وصل إليه المرتدون الذين بحال بينه وبينهم ولم لم يسقطوا في جهنم .

(فلا يظماً لمخ) والشرب بعد ذلك يكون شرب التذاذ (١) وتعم لا شرب ارتواء ورفع ظماً .

(إلا مثل حمل النعم) أى لا يخلص (٢) فى هؤلاء إلى الجنة إلا آحادهم وأفرادهم كالإبل التى ضلت فلم يرجع إلى البيت إلا قليل منها وهو الذى لم يصل فى خروجه

من مطابقة الحديث بالحديث السابق أصل معروف من أصول التراجم كما تقدم

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى دفع لإيراد يرد على الحديث فى بادى رأى ، وهو أنهم إذا لم يظماً أو بعد ذلك فبال أسقية الجنة وأنهارها من غسل مصفى والخمر واللبن ؟ قال القارى فى المرقاة : قوله ، فلا يظماً ، فيكون شربه فى الجنة تلذذاً كأكله تماماً لقوله تعالى : « إن لك أن لا تجمع فيها ولا تمرى وأنت لا نظماً فيها ولا تضحى ، اه .

(٢) قال الحافظ : يعنى من هؤلاء الذين دانوا من الحوض وكادوا يردونه فصدوا عنه ، والحمل بفتحيتين : الإبل بلا راع ، وقال الخطاى : الحمل ما لا يرعى ولا يستعمل ويطلق على الضوال ، والمعنى أنه لا يرده منهم إلا القليل ، لأن الحمل فى الإبل قليل بالنسبة لغيره ، اه . قال العيني قوله ، « فلا أراه ، بضم الهمزة أى فلا أظن أمرهم أنه يخلص منهم إلا مثل حمل النعم وهو ما يترك مهملاً لا يتعهد ولا يرعى حتى يضيع ويهلك ، أى لا يخلص منهم من النار إلا قليل ، وهذا يشمر بأنهم صنفان كفار وعصاة ، اه . وفى تقرير المسكى قوله ، « فلا أراه ، أى فلا أظن ذلك المرتدين أن يخلص منهم أحد إلا من غفر الله له بعد المعاتبة لكونه مؤمناً غير مرتد بالكلية فيخرج من زمريتهم ويرجع إلى أهل الجنة مثل حمل النعم ، يعنى يحىء إلى أهل الجنة مفزوعاً ومخوفاً مثل حمل النعم ، اه . وهذا أوضح فى تفسير ألفاظ الحديث ومعنى التشبيه ، ثم قال العيني : قيل لا مطابقة بين الحديث وبين الترجمة على ما لا يخفى ، قلت : ذكره عقيب الحديث السابق لمطابقة بينهما من حيث المعنى فالمطابق للمطابق للشيء : مطابق لذلك الشيء ، اه . قلت : وما ذكره العلامة العيني

عن الطاعة إلى حد الكفر وقد تبين أن هؤلاء كانوا طائفتين : بغاة ومرتدين .

مبسوطاً في الأصل التاسع والعشرين ، وهو مبنى على رواية د بينا أنا قائم ، بالنون ، وأما على رواية د بينا أنا قائم ، بالقاف والمراد به قيامه على الحوض ، فالمطابقة بالترجمة ظاهرة ، وقد أقر العلامة العيني بنفسه بأنه أوجه إذ قال قوله د بينا أنا قائم ، بالقاف في رواية الكشميهني ، وفي رواية الأكثرين بالنون بدل القاف والاول أوجه لأن المراد هو قيامه على الحوض ، ووجه الثاني أنه رأى في المنام ما سيقع له في الآخرة ، اه .

كتاب^(١) القدر

(إن^(٢) أخدمكم يجمع إلخ) .

(١) لم يتعرض لما الشيخ قدس سره هنا لأنه أجل الكلام عليه وعلى الروايات التي وردت فيه في الترمذى في الكوكب ، وفي هامشه عن المرقاة : القدر بفتح الدال وتسكن ما يقدره الله عزاسمه من القضاء ، قال في شرح السنة : الإيمان بالقدر فرض لازم وهو أن يعتقد أن الله خالق أعمال العباد خيراً وشرها وكتبها في اللوح المحفوظ قبل أن خلقهم ، والكل بقضائه وقدره وإرادته ومشيته غير أنه يرضى الإيمان والطاعة ووعد عليهما الثواب ، ولا يرضى الكفر والمعصية وأوعد عليهما العقاب ، والقدر سر من أسرار الله تعالى لم يطلع عليها ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلًا ، ولا يجوز الخوض فيه والبحث عنه بطريق العقل ، بل يجب أن يعتقد أن الله تعالى خلق الخلق لجمعهم فرقتين : فرقة خلقهم للنعيم فضلاً وفرقة للجحيم عدلاً ، وسأل رجل علياً رضي الله عنه فقال : أخبرني عن القدر ؟ قال طريق مظلم لا تسلكه ، وأعاد السؤال فقال : بحر عميق لا تلجه ، وأعاد السؤال فقال : سر الله خفي عليك فلا تفتشه ، هـ . وذكر فيه أيضاً تقريراً أنيقاً عن القطب الكنكوي قدس سره نقلاً عن الإرشاد الرضوي ، بلسان اردو ، وأجل الكلام على هذا الباب بنوع من البسط في الأوجز ، وذكر فيه اختلاف العلماء في القضاء والقدر ، والفرق بينهما من أن القدر إجمال كلي في الأزل والقضاء تفاصيله أو عكسه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجل الكلام على ذلك في الكوكب وزدته تنبيهاً على اختلافهم كما سيأتي ، وكتب الشيخ في الكوكب قوله وفي أربعين

يوماً ، وقد ورد في بعض الروايات أن جميع هذه التحولات تكون في أربعين يوماً وقد يشاهد غير هذين ، والجواب أن الأول في أكثر مدة الحمل ، والثاني في أقله وما بينها لما بينهما ، اه . قال القارى في المرقاة : قوله (يجمع) أى يقرر ويجوز في رحمها ، وقال في النهاية : ويجوز أن يريد بالجمع مكث النطفة في الرحم أربعين يوماً يتخمر فيها حتى يتبأ للخلق ، قال الطيبي : وقد روى عن ابن مسعود رضى الله عنه في تفسير هذا الحديث إن النطفة إذا وقعت في الرحم فأراد الله أن يخلق منها بشراً طارت في بشرة المرأة تحت كل ظفر وشعر ثم تمكث أربعين ليلة ثم تنزل دماً في الرحم فذلك جمعها ، والصحابة أعلم الناس بتفسير ما سمعوه وأحقهم بتأويله وأكثرهم احتياطاً فليس لمن بعدهم أن يرد عليهم ، قال ابن حجر : والحديث رواه ابن أبي حاتم وغيره ، وصح تفسير الجمع بمعنى آخر وهو ما تضمنه قوله عليه الصلاة والسلام : إن الله تعالى إذا أراد خلق عبد لجامع الرجل المرأة طار ماؤه في كل عرق وعضو منها فإذا كان يوم السابع جمعه الله ثم أحضره كل عرق له دون (*) آدم د في أى صورة ما شاء ركبك ، ويشهد لهذا المعنى قوله ﷺ لمن قال له ولدت امرأتى غلاماً أسود لعله نزع عرق ، وأصل النطفة الماء القليل سمي بها المنى لقلته ، وقيل

(*) هكذا في الأصل وكذا في الفتح ، وفي الدر المنثور برواية الطبراني وغيره عن مالك ابن الجويرث : إذا كان اليوم السابع أحضر الله كل عرق بينه وبين آدم ثم قرأ د في أى صورة ما شاء ركبك ، وفي رواية أخرى طويلة عن ابن جرير وغيره عن موسى بن علي بن رباح عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : ما ولدك ؟ قال يارسول الله ماعسى أن يولد لي ؟ إما غلام وإما جارية ، قال : فمن يشبه ؟ قال يارسول الله ماعسى أن يشبه أباه وإما أمه ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم عندهما : مه لا تقولن هذا إن النطفة إذا استقرت في الرحم أحضرها الله كل نسب بينها وبين آدم فركب خلقه في صورة من تلك الصور ، أما قرأت هذه الآية في كتاب الله ؟ (في أى صورة ما شاء ركبك) من نالك ما بينك وبين آدم ، اه .

لنطافته أى سبلانه لانه ينطف نطقاً أى يسيل ، قال الصوفيه : خصوصية الاربعين لموافقته تخمير طينة آدم وميمات موسى ثم أنه يعجن النطفة بتراب قبره كما ورد في تفسير قوله تعالى : منها خلقناكم ، إن الملك يأخذ من تراب مدفته فيددها على النطفة ، ولكونه سلالة من الطين جاء مختلف الالوان والاخلاق حسب اختلاف أجزاء الطين ، بل بحسب اختلاف المركبات من الطين فيه حرص النملة والفأرة ، وشهوة العصفور ، وغضب الفهد ، وكبر النمر ، وبخل الكلب ، وشره الخنزير ، وحقد الحية ، وغير ذلك من ذمائم الصفات ، وفيه شجاعة الاسد ، وسخاوة الديك ، وقناعة البوم ، وحلم الجمل ، وتواضع الهرة ، ووفاء الكلب ، وبكور الغراب ، وهمة البازي ، ونحوها من محاسن الاخلاق إلى أن قال (ثم يبعث الله إليه) أى إلى خلق أحدكم أو إلى أحدكم يعنى فى الطور الرابع حين ما يتكامل بنيانه ويتشكل أعضاؤه (ملكاً) وفى الاربعين ثم يرسل إليه الملك والمراد بالإرسال أمره بها والتصرف فيها لانه ثبت فى الصحيحين أنه موكل بالرحم حين كان نطفة أو ذاك ملك آخر غير ملك الحفظ ، فإن قلت : قد ورد فى صحيح مسلم برواية حذيفة ابن أسيد خلاف ابن ميمون كما فى المشارق أنه إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها وعظامها ، ثم يقول يارب أذكر أم أنثى ؟ فيقضى ربك ما شاء ثم يكتب أجله ورزقه ، فلم منه أن التصوير بعد الاربعين الاولى هو منافع لهذه الرواية ، فجوابه أن لتصرف الملك أوقاتاً ، أحدها حين يكون نطفة ثم ينقلب علقه وهو أول علم الملك بأنه ولد وذلك عقيب الاربعين الاولى . وحينئذ يبعث إليه ربه يكتب رزقه وأجله وعمله وخلقه وصورته ثم يتصرف فيه بتصويره وخلق أعضائه وذلك فى الاربعين الثالثة ، ثم ينفخ فيه الروح فالمراد بتصويرها بعده أنه يكتب ذلك ثم يفعله فى وقت آخر لأن التصوير الاول بعد الاربعين الاولى غير موجود عادة كذا فى شرح مسلم ، ولا يخفى ما فيه ، وقد

استفاض بين النساء أن النطفة إذ قدرت ذكراً تتصور بعد الأربعين الأولى بحيث يشاهد منه كل شيء حتى السوء ، فتحمل رواية ابن مسمود على البنات أو الغالب ، اه . قلت : وبسط الكلام على ذلك الحافظ أشد البسط ، ولهذا الاختلاف أكد الراوى قوله ^{عليه السلام} بقوله : الصادق المصدوق ، وفي الدر المختار : ولا يستبين خلقه إلا بعد مائة وعشرين يوماً ، قال ابن عابدين : قال في البحر : المراد نفخ الروح ، وإلا فالشاهد ظهور خلقه قبلها ، اه . وكون المراد به ما ذكر ممنوع ، وقد وجهه في البدائع وغيرها بأنه يكون أربعين يوماً نطفة ، وأربعين علقة ، وأربعين مضغة ، وعبارته في عقد الفرائد قالوا : يباح لها أن تعالج في استئزال الدم ما دام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق لها عضو وقدروا تلك المدة بمائة وعشرين يوماً ، وإنما أباحوا ذلك لأنه ليس بآدمي ، اه . كذا في النهر ، أقول : لكن يشكل على ذلك قول البحر : إن المشاهد ظهور خلقه قبل هذه المدة وهو موافق لما في بعض روايات الصحيح إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ، وأيضاً هر موافق لما ذكره الأطباء ، فقد ذكر الشيخ داود في تذكرته أنه يتحول عظماً مخططة في اثنين وثلاثين يوماً إلى خمسين ثم يجتذب الغذاء ويكتسب اللحم إلى خمس وسبعين ، ثم تظهر فيه الغاذية والنامية ويكون كالنبات إلى نحو المائة ، ثم يكون كالحيوان النائم إلى عشرين بعدها ، فتنفخ فيه الروح الحقيقية الإنسانية ، انتهى ملخصاً . نعم نقل بعضهم أنه اتفق طالعلاء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر ، أى عقبها كما صرح به جماعة ، وعن ابن عباس أنه بعد أربعة أشهر وعشرة أيام وبه أخذ أحمد ، ولا ينافي ذلك ظهور الخلق قبل ذلك لأن نفخ الروح إنما يكون بعد الخلق ، وتتمام الكلام في ذلك مبسوط في شرح الحديث الرابع من الأربعين التووية فراجع ، انتهى ما في الشامي .

(قال ابن عباس : هم لما سابقون سبقت لهم السعادة) يعنى بذلك (١) والله أعلم أن المراد بقوله تعالى هم لما سابقون ، تقدير المسابقة لهم لئلا يلزم التكرار ، لأن مسابقتهم إلى العمل قد ذكرت في الآية من قبل فأراد بذلك تفسير الآية بذلك لئلا يلزم التكرار فافهم .

(باب إلقاء النذر العبد)

(١) أجاد الشيخ قدس سره في توضيح كلام ابن عباس ، وحاصل ما أفاده الشيخ أن المراد بقوله : سبقت لهم السعادة ، أى في علم الله تعالى والتقدير ، وعلى هذا فلا يلزم التكرار بقوله تعالى قبله : أولئك يسارعون في الخيرات ، ويناسب الازر بالترجمة أيضاً فإنه لا يناسب الازر الترجمة بما قرره الكرماني ، وأيضاً لا يرد ما أورده الكرماني إذ قال : فإن قلت تفسير ابن عباس يدل على أن السعادة سابقة والآية على أن الخيرات يعنى السعادة مسبقة ، قلت : معنى الآية أنهم سبقوا الناس لأجل السعادة ، اهـ . ويؤيد كلام الشيخ ما قال الحافظ وتبعه القسطلاني وصله ابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله تعالى : أولئك يسارعون في الخيرات وهم لما سابقون ، قال : سبقت لهم السعادة ، والمعنى أنهم سارعوا إلى الخيرات بما سبق لهم من السعادة بتقدير الله ، اهـ . وبه فسر صاحب الجلالين إذ قال : قوله : وهم لما سابقون ، أى في علم الله ، اهـ . وإليه ظاهر ميل البخاري إذ ذكره في : باب جف القلم ، وهو أوجه بما ذكره صاحب الجمل في تفسير الآية إذ قال : قيل اللام للتعليل أى سابقون الناس لأجلها وتكون هذه الجملة مؤكدة لأجلية قبلها وهي : يسارعون في الخيرات ، لأنها تفيد معنى آخر وهو الثبوت والاستقرار بعد ما دلت الأولى على التجدد ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه بأدنى تأمل وزدته لاختلاف الشراح في بحث اختلاف النسخ في ذلك ، قال الحافظ : قوله : باب إلقاء العبد

(قال مجاهد (١) سدى)

النذر إلى القدر، في رواية الكشميني إلقاء النذر العبد، وفي الأولى النذر بالرفع وهو الفاعل والإلقاء مضاف إلى المفعول وهو العبد وفي الثانية العبد بالنصب وهو المفعول والإلقاء مضاف إلى الفاعل وهو النذر .

ثم قال : وقد اعترض بعض شيوخنا على البخاري فقال : ليس في واحد من اللفظين المرويين عنه في الترجمة مطابقة للحديث والمطابق أن يقول إلقاء القدر العبد إلى النذر بتقديم القدر بالقاف على النذر بالنون لأن لفظ الخبر يليه القدر بالقاف، كذا قال وكأنه لم يشعر برواية الكشميني في متن الحديث بلفظ (يليه النذر) ثم ادعى أن الترجمة مع عدم مطابقتها للخبر ليس المعنى فيها صحيحاً ، انتهى . وما نفاه مردود بل المعنى بين لمن له أدنى تأمل وكأنه استبعد نسبة الإلقاء إلى النذر، وجوابه أن النسبة مجازية وسوغ ذلك كونه سبباً إلى الإلقاء فنسب للإلقاء إليه وأيضاً فهما متلازمان، قال الكرماني: الظاهر أن الترجمة مقلوبة إذ القدر هو الذي يليق إلى النذر لقوله في الخبر يليه القدر، والجواب أنها صادقان إذ الذي يليق في الحقيقة هو القدر وهو الموصل وبالظاهر هو النذر، قال: وكان الأولى أن يقول يليه القدر إلى النذر ليطابق الحديث، إلا أن يقال أنهما متلازمان، وكأنه أيضاً ما نظر إلى رواية الكشميني، اهـ . وقال العيني : لو وقف الكرماني أيضاً على رواية الكشميني لما تكلف فيما تصف، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ وزدته تنبيهاً على أن نسخة المتن في النسخ الهندية بلفظ سدى ، بإياه ليس بصحيح ، والصواب نسخة الحاشية سدا بتشديد الدال بعدها ألف ، وعليه بنى الحافظ شرحه إذ قال : كذا للأكثر سداً بتشديد الدال بعدها ألف ، وصله ابن أبي حاتم عن مجاهد في قوله تعالى : « وجعلنا من بين أيديهم سداً ، قال عن الحق ، وصله عبد بن حميد عن مجاهد في قوله « سداً ، قال عن الحق وقد يرددون ، ورأيت في بعض نسخ البخاري سدى بتخفيف الدال مقصور ،

(قوله وهدي^(١) الأنعام إلخ).

وعليها شرح الكرماني فزعم أنه وقع ههنا ، أيحسب الإنسان أن يترك سدى ، أى مهملًا مترددًا في الضلالة ، ولم أر في شيء من نسخ البخاري إلا اللفظ الذي أوردته ، قال مجاهد : سداً إلى آخره ولم أر في شيء من التفاسير الذي تساق بالاسانيد لمجاهد في قوله تعالى ، أيحسب الإنسان أن يترك سدى ، كلاماً ، ولم أر قوله في الضلالة في شيء من المنقول بالسند عن مجاهد ، ووقع في رواية النسفي لضلالة بدل قوله في الضلالة ، اهـ ، وفي نسخة العيني : سدى بتخفيف الدال مقصوراً وعليه بنى شرحه ، وتعقب على كلام الحافظ إذ قال : قوله ، سدى ، أى قال مجاهد في تفسير سدى في قوله عز وجل : ، أيحسب الإنسان أن يترك سدى ، بقوله : ، يترددون في الضلالة ، ، وقال بعضهم سداً بتشديد الدال بعدها ألف ، ثم ذكر كلام الحافظ المذكور ثم تعقب عليه بقوله : هذا كلام ينقص آخره أوله لأنه قال أولاً ورأيت في بعض نسخ البخاري سدى بتخفيف الدال ثم قال : ولم أر في شيء من نسخ البخاري إلا الذي أوردته ، ومع هذا هو لم يطلع على جميع نسخ البخاري ، وهذا لا يتصور إلا بالتصنف في النسخ التي في مدينته ، وأما النسخ التي في بلاد كerman وبلخ وخراسان فمن أين يتصور له الاطلاع عليها ؟ اهـ . زاد القسطلاني بعد ذكر كلام الحافظ وتعقب العيني عليه وأجاب في انتفاض الاعتراض بأن الذي نفي رؤيته قول الكرماني قوله وقال ، أيحسب الإنسان أن يترك سدى ، أى مهملًا مترددًا في الضلالة ، وأما الذي ذكر أنه رآه في بعض النسخ فهو مجرد لفظ سدى بالتخفيف فأين التفاض ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لإشكال قوى وارد في هذا التفسير لأنه عز اسمه رتب قوله «هدي» على قوله «قدر» ، وفسره مجاهد بالشقاوة والسعادة ، ولا يرتب عليه هداية الأنعام لمراتعها ، ولذا قال الكرماني قوله : وهدي الأنعام لمراتعها فهو تفسير لمثل قوله تعالى ، ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، لا اللفظ

.....

فهدي ، إذ ذلك لا يناسب الشقاء والسعادة ، اه . وأشار الخافض إلى التفصي عن هذا الإشكال بقوله : وتفسير مجاهد هذا للمعنى لا للفظ وهو كقوله تعالى : « ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، اه . وبذلك جزم المعنى إذ قال : وهدي الأنعام لمراتعها ليس له تعلق بما قبله بل هو تفسير لمثل قوله تعالى : « ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، اه . والأوجه في التفسير ما في الجلالين إذ قال : (والذي قدر) ما شاء (فهدي) إلى ما قدره من خير وشر ، وقال صاحب الجمل : قوله « قدر ، أى أوقع تقديره في أجناس الأشياء وأنواعها وأشخاصها ومقاديرها فجعل البطش للبدن والمشي للرجل ونحو ذلك ، وقوله « فهدي ، أى هدى الإنسان ودله لسبيل الخير والشر والسعادة والشقاوة ، وهدي الأنعام لمراعيا ، انتهى مختصراً . ويوجه ذلك ما نقل البخاري عن مجاهد كأنه اختصر في التفسير فذكر في الأول في جملة المقدرات الإنسان ، وفي الثاني الحيوان ، اختصاراً وتميلاً .

كتاب^(١) الأيمان والنذور

(١) بسط الكلام على هذا الباب في الأجزاء البسط، وفيه الأيمان بفتح الهمزة جمع يمين، وأصل اليمين في اللغة اليد، وأطلقت على الحلف لأنهم كانوا إذا تحالفوا أخذ كل يمين صاحبه، وعرفت شرعاً بأنها تأكيد الشيء بذكر اسم أو صفة لله تعالى وهذا أخصر التعاريف وأقربها كذا في الفتح، وفي الدر المختار: اليمين لغة القوة، وشرعاً عبارة عن عتد قوى به عزم الحالف على الفعل أو الترك فدخل التعليل فإنه يمين شرعاً، اهـ. وقال الموفق: الأيمان تنقسم خمسة أقسام: أحدها واجب وهي التي ينجى بها إنساناً معصوماً من الهلكة، والثاني مندوب، وهو الذي تتعلق به مصلحة من إصلاح بين متخاصمين أو إزالة حقد عن قلب مسلم عن الحالف أو غيره أو دفع شر، الثالث المباح مثل الحلف على فعل مباح أو تركه، الرابع المكروه وهو الحلف على فعل مكروه أو ترك مندوب، الخامس المحرم وهو الحلف بالكاذب ومن هذا القسم الحلف على فعل معصية أو ترك واجب، اهـ. والنذور جمع نذر مصدر نذر بفتح الذال ينذر بضمها وكسرهما وهو لغة الوعد بخير أو شر، قال الراغب: النذر أن توجب على نفسك ما ليس بواجب لحدوث الأمر، وقال الحافظ: أصله الإنذار بمعنى التخويف وعرفه بأنه لإيجاب ما ليس بواجب لحدوث أمر، اهـ. وقال الموفق: النذر سبعة أقسام: أحدها نذر اللجاج والغضب وهو الذي يخرج اليمين للحث على فعل شيء أو المنع منه غير قاصد به النذر ولا القربة، وحكمه حكم اليمين.

والثاني نذر طاعة وتبرر فهذا يلزم الوفاء به، وهو على ثلاثة أنواع كما بسط

(باب قول "الله" لا يؤاخذكم الله، الآية)

في الأوجز، وعندنا الحنفية يصح النذر، بما له أصل في الواجبات.

والثالث النذر المهم وهو أن يقول: الله على نذر تجب فيه الكفارة عند أكثر أهل العلم، ولا أعلم فيه مخالفاً إلا الشافعي قال: لا ينعقد نذره ولا كفارة فيه، وحكي الباقي: فيه الاختلاف عند الشافعية.

الرابع نذر المعصية، فلا يحل الوفاء به إجماعاً ويجب على الناذر كفارة يمين، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه، وروى عن أحمد ما يدل على أنه لا كفارة عليه وهو مذهب مالك والشافعي.

والخامس نذر المباح كلبس الثوب، فهذا يتخير الناذر فيه بين فعله فيبر بذلك وإن شاء تركه وعليه كفارة يمين، وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة لا ينعقد نذره.

السادس نذر الواجب كالصلاة، فقال أصحابنا لا ينعقد نذره وهو قول أصحاب الشافعي والحنفية والمالكية، وقال الموفق: ويحتمل أن يكون يميناً لأن النبي ﷺ سمي النذر يميناً.

السابع نذر المستحيل فهذا لا ينعقد ولا يوجب شيئاً كنذر صوم الأمس، ونعقد الباب في صحيح المذهب أن النذر كاليمين وموجبه موجبها إلا في لزوم الوفاء به إذا كان قرينة وأمكنه فعله، انتهى ما في الأوجز مائلاً. وبسط فيه أيضاً في موضع آخر الكلام على النذر المعلق وأنواعه واختلاف الأئمة فيها.

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيهاً على دفع إيراد يرد في بادئ الرأي على الإمام البخاري رحمه الله تعالى أنه ترجم بهذه الآية التي في سورة الأنعام، وسيعيد الترجمة بعد اثني عشر باباً بآية سورة البقرة، ومؤدى الآيتين واحد فيروم تكرار الترجمة، ولا يخرج عن التكرار اختلاف الآيتين إذ مؤداهما واحد، والجواب أن مقصود البابين مختلف، فالمقصود من الباب الأول

أن ظاهر الآية يدل على أن إيراد القسم واجب ولا يجوز الحنث بحال لأجل
المواخذة لقوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم » ، فبه المؤلف بإيراد الروايات الواردة
في الباب على أن الحنث قد يكون أهم من الإبرار وأؤكد منه ، بل قد يكون اللج
بيمينه آثم من الحنث ، ومقصود الباب الآتي الإشارة إلى اختلافهم في تفسير يمين
اللفر كما يدل عليه الرواية الواردة فيه ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز
أشد البسط وذكر فيه ثمانية أقوال للعلماء ، وفيه عن الصاوي : اختلف العلماء في معنى
اللفر فقال الشافعي هو ما سبق إليه اللسان من غير قصد عقد اليمين ، وقال أبو حنيفة
ومالك : هو أن يحلف على ما يعتقد قتيب خلافه ، اه . وقول الإمام أحمد يجمعهما
كما حكى الموفق عن نص الإمام أحمد أنه قال : اللفر عندي أن يحلف على اليمين يرى
أنها كذلك والرجل يحلف ولا يصدق قلبه على شيء ، اه . وجعل ابن الهمام مذهب
أحمد موافقاً للحنفية ، ورواية له أخرى موافقة للشافعي ، انتهى ملخصاً من الأوجز .

ثم اختلفت الشراح في معنى قوله « ليس تغني الكفارة » ، والأوجه عندي
في معناه أنها ليست بجملة واحدة بل هما جملتان ، إحداهما قوله « ليس » ، والمعنى
ليس الإتيان بالمحلول بجائز ، وقوله « تغني الكفارة » ، جملة مستأنفة ، أي تغني
الكفارة عن الحنث ، ونظير ذلك ما تقدم في صلح الحديبية من قول سهيل :
لا تتحدث العرب أنا أخذنا ضغطة ، وأيضاً تقدم قوله ﷺ في جواب استئذان
عمر لقتل عبد الله بن أبي ، لا ، يتحدث الناس أنه كان يقتل أصحابي ، وقوله ﷺ في
إنشاد الضالة في المسجد « لا ردها الله عليك » ، معروف ، وتقدم في باب ما يكره
من التشديد في العبادة لأجله ، وفي تقرير المسكي قوله « في أهله » ، يعني من حلف
أن لا يتكلم أهله ثم أصر على يمينه فهو أعظم إثماً منه إذا حنث ، لأن الإصرار
لا تغني الكفارة وليس له كفارة أصلاً ، بخلاف الحنث فإنه تغني الكفارة وتزيل
إثمه الكفارة ، ولك أن تقول : فهو أي إصراره أعظم إثماً من الحنث ، اه .

(ما أنا حملتكم) الظاهر (١) أنه ﷺ كان يمينه يمين الفور (٢) والقرينة عليه أنهم طلبوا منه إذا لم يكن عنده شيء وأن يمينه هذه كانت لما لم يكن (٣) له شيء من الحلال إذ ذاك فإذا أوجد بعد ذلك وحملهم لم يحنث في يمينه لأنه كان مقيداً بهذا الوقت الذي لم يكن فيه شيء منها عنده وبذلك يعلم مناسبة قوله بل الله حملكم فإن الله تعالى لما أعطاه ما يحملهم عليه ولم يكن يمينه متضمنة للانتهاك عن هذا الحمل حملهم عليه ونسب هذا الحمل إليه تعالى ، ثم قوله : والله إن شاء الله لا أحلف الخ ، تعليم للمسألة وجواب على تقدير التسليم بأن لو كنت حلفت أن لا أحملكم

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره بهذا الوجه مما أفاده الشيخ في كتاب الجهاد في باب ومن الدليل على أن الخمس انوائب المسلمين الخ .

(٢) ففي الدر المختار : وشرط للحنث في قوله : إن خرجت فأنت طالق مثلاً فله فوراً وهذه تسمى يمين الفور . وتفرد أبو خيفة رحمه الله بإظهارها ولم يخالفه أحد ، انتهى مختصراً . قال ابن عابدين : قوله «انفرد الإمام» وكانت اليمين أولاً قسمين : مؤبدة أى مطلقة ، ومؤقتة وهذه مؤبدة لفظاً مؤقتة معنى تنقيد بالحال ، إما بأن تكون بناء على أمر حالى كما مثل ، أو أن تقع جواباً للكلام يتعلق بالحال كما في إن تغديت ، وقوله لم يخالفه أحد كذا في البحر عن المحيط ، لكن نقل في الفتح عن زفر والشافعي الحنث بها اعتباراً لإطلاق اللفظ إلى آخر ما بسطه .

(٣) وهو نص قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم : وما عندي ما أحملكم ، وفي هامش الهندية عن الكرماني والخير الجارى : ويحتمل أن يريد أنه لا يحملهم في ذلك الوقت إلا أن يرد عليه مال في ثانی الحال فإنه يعطيهم ويحملهم عليه ، اهـ . وسيأتى قريباً في باب اليمين فيما لا يملك ، عن تقرير المسكى أن اليمين لم تكن منعقدة لعدم الإبل في ملكه حين الحلف ، اهـ . قال العيني : وذلك كان في غزوة تبوك قال الله تعالى : ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم ، الآية .

مطلقة كنت تركت اللجاج (١) على مقتضاها وكفرت وأتيت الذي هو خير فكيف وليس يميني تتعرض عنه ، والله ولي التوفيق .
قوله (وقال (٢) ابن عينة إلخ)

(١) كذا في الاصل بمهملتين والظاهر اللجاج بالجمين ، قال صاحب المجمع : قوله . إذا استلج أحدكم يمينه إلخ ، هو استعمل من اللجاج ، اهـ .
(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنزيهاً على بيان غرض المؤلف بذكر هذه الاسانيد وهو الإشارة إلى اختلاف الرواة في أن الحديث من مسند ابن عمر أو مسند عمر ، بسط الكلام عليه الحافظ في الفتح ولخص كلامه في الأوجز ، وفيه بعد بسط الاختلاف عن الحافظ قال : ويشبه أن يكون ابن عمر سمع المتن من النبي صلى الله عليه وسلم والقصة التي وقعت لعمر منه لحدث به على الوجهين ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن حديث زهدم الآتي لا مناسبة له لترجمة على الظاهر ، ولذا قال الكرمانى : فإن قلت ما وجه مناسبته بالترجمة ؟ قلت : الظاهر أن هذا الحديث كان على الحاشية في الباب السابق ونقله الناسخ إلى هذا الباب ، أو أن البخارى استدلل به من حيث أنه عليه السلام حلف في هذه القصة مرتين : أولاً عند الغضب وآخرأ عند الرضا ، ولم يحلف إلا بالله ، فدل على أن الحلف إنما هو بالله على الحاليتين ، اهـ . وقال الحافظ : قال ابن المنير أحاديث الباب مطابقة للترجمة إلا أحاديث ابن مرسى ، لكن يمكن أن يقال إن النبي عليه السلام أخبر عن أيمانه أنها تقتضى الكفارة ، والذي يشرع تكفيره ما كان الحلف فيه بالله تعالى فدل على أنه لم يكن يحلف إلا بالله تعالى ، اهـ . وتعقب العلامة العيني على كلام الكرمانى وقال : هذا الذى ذكره ليس فيه بيان المطابقة ، ثم قال : ويمكن أن يوجه وجه المطابقة وإن كان فيه بعض التسقف بأن الترجمة لما كانت في الحلف بالآباء وذكر حديثين مطابقين لما ذكر هذا الحديث تنبيهاً على أن الحلف إذا لم يكن بالآباء ونحو ذلك

(باب من^(١) حلف وإن لم يحلف)

لا يكون إلا بالله ، اه . وأنت خير بأن توجيه العيني هو مؤدى توجيه الكرماني ، واقتصر القسطلاني على توجيه الكرماني ولم يزد عليه ، وقال السندی بعد نقل توجيه الكرماني مختصراً : والاحسن أن يقال إن قوله ﷺ : « والله لا أحلف على يمين إلخ » يدل على أن يمينه كانت منعقدة واليمين بغيره تعالى لا تتعقد فكان يمينه مطلقاً بالله لا بغيره تعالى ، اه . وسكت عنه الشيخ المكي واللاهوري وصاحب الفيض في تقاريرهم ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري أشار بذكر الكفارة في حديث زهدم وعدم ذكرها في حديث الحلف بالآباء أنه لا تكون الكفارة في الحلف بالآباء ، والمسألة إجماعية كما بسط في الأوجز أن الحلف بالآباء لا تتعقد ولا تجب به الكفارة فتدبر .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على بيان غرض المصنف بالترجمة ، وهو أن الظاهر عند هذا العبد الضعيف الرد على من كره الحلف بدون التحليف كما حكى الحافظ عن بعض الشافعية إذ قال : وقد أطلق بعض الشافعية أن اليمين بغير استحلاف تكره فيما لم يكن طاعة ، والأولى أن يعبر بما فيه مصلحة ، قال ابن المنير : مقصود الترجمة أن يخرج مثل هذا من قوله تعالى : « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » ، يعني على أحد التأويلات فيها لئلا يتخيل أن الحالف قبل أن يستحلف يرتكب النهي ، فأشار إلى أن النهي يختص بما ليس فيه قصد صحيح كأكيد الحكم ، اه . وبهذا يظهر الجواب عما يشكل على أحاديث الباب ما ورد من ذم الحلف بدون التحليف كما ورد في حديث : « خير القرون قرني » وفيه ذم قوم يشهدون ولا يستشهدون ، ذكره صاحب المشكاة برواية الشيخين عن عمران ابن حصين ، وقال : وفي رواية « يحلفون ولا يستحلفون » ، قال القاري : أي يحلفون من غير ضرورة داعية إليه ومن غير حاجة باعثة عليه ، اه . وأخرج مسلم بروايته أن عروة ومشام عن قتادة وقال في آخره : وزاد في حديث هشام « ويحلفون »

(باب لا يقول "ما شاء الله وشئت")

ولا يستحلفون ، وفي الأوجز برواية ابن حبان : ثم يفشو الكذب حتى يحلف الرجل على يمين قبل أن يستحلف ، اهـ . ويظهر الجواب عما تقدم في كلام الحافظ أن النهى يختص بما ليس فيه قصد صحيح وبما تقدم في كلام القارى من أن النهى إنما هو عما ليس فيه ضرورة داعية .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه ، وزدته لمزيد الوضوح في ذكر لفظ "هل" ، وأطال الكرماني الكلام على أن نسخ البخارى لم يهذب وبقى عليه مواضع مبيضة ، قال الحافظ : هكذا ثبت الحكم في الصورة الأولى وتوقف في الصورة الثانية ، وسببه أنها وإن كانت وقعت في حديث الباب الذى أورده مختصراً وساقه مطولاً فيما مضى ، لكن إنما وقع ذلك من كلام الملك على سبيل الامتحان للقول له فطرق إليه الاحتمال ، اهـ . قال العيني : قوله "هل يقول أنا بالله وبك" (*) ، ذكره بالاستفهام لعدم ثبوت أحد الأمرين عنده وهما جواز القول بذلك وعدمه ، ولكن روى عبد الرزاق عن إبراهيم النخعي أنه كان يكره أن يقول أعوذ بالله وبك حتى يقول ثم بك ، والعلة في ذلك ما ذكرناه وهو أن بالواو يلزم الاشتراك وبكلمة ثم لا يلزم لأن مشيئة الله متقدمة ، اهـ . وقال القسطلاني : وإنما منع من ذلك لأن فيه تشريفاً في مشيئة الله تعالى وهي منفردة بالله تعالى بالحقيقة وإذا نسبت لغيره فبطريق انجياز ، وفي حديث النسائي وابن ماجه عن ابن عباس رفعه : "إذا حلف أحدكم فلا يقل ما شاء الله وشئت ولكن يقول ما شاء الله ثم شئت" ، قال الخطابي : أرشدكم ﷺ إلى الأدب في تقديم مشيئة الله على مشيئة من سواه واختارها بتم التي للنسق والتراخي بخلاف الواو التي هي للاشتراك ، اهـ . ثم قال الحافظ : مناسبة إدخال هذه الترجمة في كتاب الإيمان من جهة ذكر الحلف في بعض

(باب قوله تعالى وأقسموا بالبحر)

يعنى بذلك (١) أن القسم يمين أيضاً .

طرق حديث ابن عباس ، ومن جهة أنه قد يتخيل جواز اليمين بالله ثم بغيره على وزن ما وقع في قوله « أنا بالله ثم بك » ، فأشار إلى أن النهي ثبت عن التثريك وورد بصورة الترتيب على لسان الملك وذلك فيما عدا الإيمان ، أما اليمين بغير ذلك فثبت النهي عنها صريحاً فلا يلحق بها ماورد في غيرها والله أعلم ، اهـ . وما أشار إليه الحافظ من حديث ابن عباس تقدم قريباً عنه رفعه : « إذا حلف أحدكم فلا يقل ما شاء الله وشئت » الحديث .

(١) وبذلك جزم في تقرير المسكى إذ قال : قوله « تقسم عليه » فلم أن القسم حلف وهو الغرض في هذا الباب ، انتهى . وهو الظاهر من الروايات الواردة في الباب وبذلك جزم ابن المنير كما حكاه الحافظ إذ قال : قال ابن المنير في الحاشية : مقصود البخارى الرد على من لم يجعل القسم بصيغة أقسمت يميناً ، قال : فذكر الآية وقد قرن فيها القسم بالله ثم بين أن هذا الافتتان ليس شرطاً بالأحاديث فإن فيها أن هذه الصيغة بمجرد تكوّن يميناً ، تنصف بالبر وبالنّدب إلى إبرارها من غير الحالف وفيما قال نظر ، والذي يظهر أن مراد البخارى أن يقيد ما أطلق في الأحاديث بما يقيد به في الآية ، انتهى . قلت : وما ذكر الحافظ من النظر في قول ابن المنير مصير منه إلى مسلكه ، فإن مسلك الإمام الشافعى أنه ليس بقسم كما سيأتى ، ولذا قال قبل ذلك : إن قوله « لا تقسم » إشارة إلى الرد على من قال : إن من قال أقسمت انعقدت يميناً ، والمسألة خلافية شهيرة ، قال الحافظ : قال ابن المنذر : اختلف فيمن قال أقسمت بالله أو أقسمت مجردة ، فقال قوم : هم يمين وإن لم يقصد ، ومن روى ذلك عنه ابن عمر وابن عباس وبه قال الثوري والكوفيون ، وقال الآكثرون : لا تكون يميناً إلا أن ينوى ، وقال مالك أقسمت بالله يمين ، وأقسمت

(باب إذا قال أشهد بالله)

يعنى بذلك (١) أنه يمين أيضاً

مجردة لا تكون يميناً إلا إن نوى ، وقال الإمام الشافعى : المجردة لا تكون يميناً أصلاً ولو نوى ، وأقسمت بالله إن نوى تكون يميناً ، وقال إسحاق لا تكون يميناً أصلاً ، وعن أحمد كالأول ، وعنه كالثانى ، وعنه إن قال قسماً بالله فيمين جزماً ، لأن التقدير أقسمت بالله قسماً ، وكذا لو قال إليه بالله ، انتهى . وسيأتى كلام الموفق في الباب الآتى .

(١) والمسألة خلافية أيضاً ، قال الحافظ : قوله « باب إذا قال : أشهد بالله إلخ » أى هل يكون حالفاً ، وقد اختلف في ذلك ، فقال الحنفية والحنابلة نعم ، والراجح عند الحنابلة : ولو لم يقل بالله إنه يمين وهو قول ربيعة ، وعند الشافعية : لا يكون يميناً إلا إن أضاف إليه بالله ، ومع ذلك فالراجح أنه كناية فيحتاج إلى قصد وهو نص الشافعى في المختصر ، وعن مالك كالروايات الثلاث ، انتهى مختصراً . وما يظهر من كلام الحافظ أن مذهب الحنفية مقيد بالله ، ولذا قابله بالراجح من مذهب أحد ، ولذا عزا إلى مالك الروايات الثلاث ليس بصحيح فإن مذهب الحنفية العموم ، ولذا قال القسطلانى : هو يمين عند الحنفية والحنابلة ولو لم يقل بالله ، انتهى . وفي الهداية : ولو قال أقسم أو أقسم بالله أو أشهد أو أشهد بالله فهو حالف لأن هذه الألفاظ مستعملة في الحلف ، والشهادة يمين ، قال الله تعالى : « قالوا نشهد إنك لرسول الله » ثم قال : « اتخذوا أيمانهم جنة » ، انتهى مختصراً . وقال الموفق : أو يقول : أقسم بالله أو أشهد بالله أو أعزم بالله ، هذا قول عامة الفقهاء ولا نعلم فيه خلافاً سواء نوى اليمين أو أطلق ، لأنه لو قال بالله ولم يقل أقسم ولا أشهد ولم يذكر الفعل كان يميناً وإنما كان يميناً لتقدير الفعل قبله لأن الباء تتعلق بفعل مقدر ، فإذا أظهر الفعل ونطق بالمقدر كان أولى بثبوت حكمه وقد ثبت له عرف

ودلالة الرواية على الترجمة [يياض (١) في الأصل] .

الاستعمال ، قال الله تعالى : « فيقسمان بالله » ، وقال تعالى : « وأقسموا بالله » ، وقال « فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين » ، ويقول الملائكة في لعانه : « أشهد بالله إنى لمن الصادقين » ، ويقول المرأة « أشهد بالله إنه لمن الكاذبين » ، وأنشد أعرابي عمر : أقسم بالله لتفعله ، ثم قال : وإن قال أقسمت أو آليت أو حلفت أو شهدت لأفعلن ولم يذكر بالله ، فعن أحمد روايتان إحداهما أنها يمين ، وسواء نوى اليمين أو أطلق ، وروى ذلك عن عمرو بن عباس وأبي حنيفة وأصحابه ، وعن أحمد : إن نوى اليمين بالله كان يميناً وإلا فلا ، وهو قول مالك لأنه يحتمل القسم بالله وبغيره فلم تكن يميناً حتى يصرفه بيمينته إلى ما يجب به الكفارة ، وقال الشافعي ليس يمين وإن نوى إلى آخر ما بسط من الدلائل .

(١) يياض في الأصل بقدر سطر ، وقال العيني : مطابقة للترجمة لاتساق إلا من قول إبراهيم « وكان أصحابنا إلخ » ، لأن معنى قوله « أن نحلف بالشهادة » ، أشهد بالله ، انتهى . وقال الحافظ قال أبو عبيد : الشاهد يمين الحالف فن قال أشهد فليس يمين ، ومن قال أشهد بالله فهو يمين ، وقد قرأ الضحاك : « اتخذوا إيمانهم بكسر الهمزة وهي تدفع قول من حمل الشهادة على اليمين ، وإلى ذلك أشار البخاري حيث أورد حديث الباب « تسبق شهادة أحدهم إلخ » ، فإنه ظاهر في المفارقة بين الشهادة والحلف ، انتهى . قوله « تسبق شهادة أحدهم يمينه إلخ » ، قال الطحاوي : أى يكثرون الإيمان في كل شيء حتى يصير لهم عادة فيحلف أحدهم حيث لا يراد منه اليمين ومن قبل أن يستحلف ، وقال غيره : المراد يحلف على تصديق شهادته قبل أدائها أو بعده ، وهذا إذا صدر من الشاهد قبل الحكم سقطت شهادته ، وقيل : المراد التسرع إلى الشهادة واليمين والحرص على ذلك حتى لا يدري بأيهما يبدأ لقلة مبالاه ، انتهى .

(باب الحلف^(١) بعزة الله وصفاته)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على اختلاف الامة في ذلك كما بسط في الاوجز أشد البسط ، وفيه قال الموفق أجمع أهل العلم على أن من حلف بالله عز وجل فقال والله وبالله فحث أن عليه الكفارة ، قال ابن المنذر : من حلف باسم من أسماء الله تعالى فحث أن عليه الكفارة ، ولا نعلم في هذا خلافاً إذا كان من أسماء الله عز وجل التي لا يسمى بها سواء ، وأسماء الله عز وجل تنقسم ثلاثة أقسام : أحدها ما لا يسمى به غيره نحو قوله : والله ، والرحمن ، والاول الذي ليس قبله شيء ، والآخر الذي ليس بعده شيء وغير ذلك ، فالحلف بهذا يمين بكل حال ، والثاني ما يسمى به غير الله تعالى مجازاً وإطلاقه ينصرف إلى الله عز اسمه مثل : الخالق والرازق ونحوهما ، فهذه يسمى به غير الله مجازاً لقوله تعالى : « وتذكرون أحسن الخالقين » وقوله تعالى : « فارزقوم منه » فهذا إن نوى به اسم الله تعالى أو أطلق كان يميناً ، وإن نوى به غيره لم يكن يميناً وهذا مذهب الشافعي ، والثالث ما يسمى به الله تعالى وغيره ولا ينصرف إليه بإطلاقه كالحى والعالم ونحوهما فهذا إن قصد به اليمين باسمه تعالى كان يميناً وإن أطلق أو قصد غير الله تعالى لم يكن يميناً فيختلف هذا القسم والذي قبله في حالة الإطلاق ، وقال القاضي والشافعي في هذا القسم : لا يكون يميناً وإن قصد به اسم الله تعالى ، والقسم بصفاته تعالى أيضاً تنقسم ثلاثة أقسام : أحدها ما هو صفات لذات الله تعالى لا يحتمل غيرها كعزة الله تعالى وعظمته وجلاله ، فهذه تعتقد بها اليمين في قولهم جميعاً . والثاني ما هو صفات للذات ويعبر به عن غيرها مجازاً كعلم الله وقدرته فتى أقسم بها كان يميناً وبهذا قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة : إذا قال « وعلم الله » لا يكون يميناً لأنه يحتمل المعلوم . الثالث ما لا ينصرف بإطلاقه إلى صفة الله تعالى لكن ينصرف بإضافته إلى الله سبحانه لفظاً أو نية كالعهد والميثاق والامانة ونحوها فهذا لا يكون يميناً إلا بإضافة أو نية ، وإن قال لعمر الله فهي

(باب إذا حنث "إلخ)

يمين، وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي إن كان قصد اليمين فهن يمين وإلا لا، انتهى ملخصاً من الأوجز. وبسط فيه أيضاً الكلام على الأسماء والصفات الآخر، وحكى القسطلاني في «لعمرك الله» مذهب مالك موافقاً للحنفية، وسيبويه المصنف «باب قول الرجل لعمرك الله» وفي الأوجز عن الدر المختار القسم بالله تعالى وباسم من أسمائه ولو مشتركاً تعورف الحلف به أولاً على المذهب أو بصفة من صفاته تعالى يحلف بها عرفاً، صفة ذات أو صفة فعل، فإن الإيمان مبنية على العرف، فإ تعورف الحلف به فيمين ومالا فلا، انتهى مختصراً. والبسط في الأوجز.

(١) قال الموفق: وجملة ذلك أن من حلف أن لا يفعل شيئاً ففعله ناسياً فلا كفارة عليه نقله عن أحمد الجماعة إلا في الطلاق والعناق فإنه يحنث، هذا ظاهر المذهب، وعن أحمد رواية أخرى أنه لا يحنث في الطلاق والعناق أيضاً، وهذا قول إسحق وغيره، قالوا لا حنث على الناس في طلاق ولا غيره وهو ظاهر مذهب الشافعي لقوله تعالى: «وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم»، وقال النبي ﷺ: «إن الله تجاوز لآمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، وعن أحمد رواية أخرى أنه يحنث في الجميع وتلزمه الكفارة في اليمين المكفرة. وهو قول مالك وأصحاب الرأي وغيرهم، والقول الثاني للشافعي، انتهى مختصراً. وقال الحافظ: وقد اختلف السلف في ذلك على مذاهب، ثالثها التفرقة بين الطلاق والعناق فتجب فيه الكفارة مع الجهل والنسيان بخلاف غيرهما من الإيمان، فلا تجب، وهذا قول عن الإمام الشافعي ورواية عن أحمد، والراجح عند الشافعية التسوية بين الجميع في عدم الوجوب، وعن الحنابلة عكسه وهو قول المالكية والحنفية، وقال ابن المنذر كان أحمد يوقع الحنث في النسيان في الطلاق حسب، ويقف عما سوى ذلك، انتهى.

وجملة ما ساقه ههنا من الروايات لا يدل شيء منها على نفي الكفارة (١) ، فإن أراد إثبات أنه لا كفارة في هذا الحث فغير مسلم لعدم الثبوت ، وإن أراد إثبات أنه لا معصية فيه فهو مسلم ، وإثبات ذلك بالروايات موجه وإنما أورد فيه حديث الأعرابي (٢) المخفف في صلاته لدلالته على أنه ﷺ عذر ، بالجهل ولم يأمره بالإعادة في الصلوات التي صلاها قبل ذلك ، وأيضاً فإنه ﷺ أمره بإعادة هذه

(١) اختلفوا في غرض الإمام البخارى بالترجمة ، قال الحافظ : قال المهلب حاول البخارى في إثبات العذر بالجهل والنسيان ليسقط الكفارة والذي يلائم مقصوده من أحاديث الباب الاول ، وحديث من أكل ناسياً ، وحديث نسيان التشهد الاول ، وقصة موسى عليه السلام ، فإن الحضر عذره بالنسيان وهو عبد من عباد الله فالله أحق بالمسامحة ، قال : وأما باقية الاحاديث ففي مساعدتها على مراده نظر ، قال الحافظ : ويساعده أيضاً حديث عبد الله بن عمرو وحديث ابن عباس في تقديم بعض ذلك على بعض فإنه لم يأمر فيه بالإعادة بل عذر فاعله بجهل الحكم ، وقال غيره : بل أورد البخارى أحاديث الباب على الاختلاف لإشارة إلى أنها أصول أدلة الفريقين ليستبط كل أحد منهما ما يوافق مذهبه كما صنع في حديث جابر في قصة جملة ، فإنه أورد الطرق على اختلافها وإن كان قد بين في الآخر أن إسناد الاشتراط أصح وكذا قول الشعبي في قدر الثمن ، وبهذا جزم ابن المنير في الحاشية فقال : أورد الاحاديث المتجاذبة ليفيد الناظر مظان النظر ومن ثم لم يذكر الحكم في الترجمة بل أفاد مراد الحكم والاصول التي تصلح أن يقاس عليها ، وهو أكثر إفادة من قول المجتهد ، في المسألة قولان وإن كان لذلك فائدة ، انتهى ملخصاً . قال الحافظ : والذي يظهر لي أن البخارى يقول بعدم الكفارة مطلقاً وتوجيه الدلالة من الاحاديث التي ساقها ممكن ، انتهى ما في الفتح .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره من مناسبة حديث المسىء بالباب أوجه بما قاله العيني ، وما أفاده العيني بعيد جداً إذ قال : قيل لا مطابقة بين هذا الحديث والترجمة

الصلاة ولم يقل له إنك عصيت أو اقترفت بصلاتك هذه ذنباً فلم أن الجاهل لا يؤاخذ فكذا الناسى لاتحادهما (١) عند هؤلاء الكرام وإن فرق (٢) بين حكميهما الأئمة الاعلام من الحنفية أصحاب التقى والنهى والاحلام .

وليس فيه ذكر يمين ، قلت : هذا الحديث قد مضى في كتاب الصلاة في باب وجوب القراءة للإمام والمأموم ، وفيه : وقال ، والذي بعثك بالحق ما أحسن غيره ، فيدخل في الباب من هذه الحثية ، انتهى . وتبعه القسطلاني وأكده إذ قال : والحديث سبق في باب وجوب القراءة وليس فيه مطابقة لما ترجم له ههنا ، نعم في « باب وجوب القراءة » : والذي بعثك بالحق ما أحسن غير ، فهذا تحصل المطابقة ، وأورد المصنف هذه الرواية ههنا العارية عن هذه الزيادة تشجيذاً للأذهان رحمه الله تعالى ما أدق نظره ، انتهى . وأنت خير بأن ذكر لفظ اليمين في الحديث لا يغنى عن التقريب ، وقال الحافظ في حديث المسىء أنه ﷺ لو لم يعذره بالجهل لما أقره على إتمام الصلاة المختلة ، لكنه لما رجا أنه يتفطن لما عابه عليه أمره بالإعادة ، فلما علم أنه فعل ذلك عن جهل بالحكم عليه ، وليس في ذلك متمسك لمن قال بوجوب الكفارة في صورة النسيان ، اهـ . وأنت خير بأنه ﷺ أمر بالإعادة بمرات فلو كان الجهل عذراً لما أمره بالإعادة بل كان يكتفى بالتعليم .

(١) وهكذا في تقرير المسكى إذ قال : قوله « وفيما أخطأتم ، الخطأ والنسيان والجهل واحد عندهم ، اهـ . قال ابن رشد : ان مالكا يرى السامى والمكروه بمنزلة العائد ، والشافعى يرى أن لا حث على السامى ولا على المكروه ، اهـ . وقال المناوى في شرح الجامع الصغير تحت حديث : « إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان ، الحديث ، المراد رفع الإثم وفي ارتفاع الحكم خلف ، والشافعى كالجمهور على الارتفاع ، اهـ .

(٢) كما تقدم الكلام في ذلك في كتاب الصوم في « باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً ،

(فزاد أو نقص) لا يقال (۱) إنه مصرح فيما بعد بما هو نص في أنه كان ثمة نقصان لازيادة، وهو قوله: «أقصرت الصلاة إلخ»، فلا معنى للوهم والترديد بين الزيادة والنقصان لأننا نقول قد جرت عادتهم في الروايات أنهم يبنون سوق الرواية في أمثال ذلك على أحد الاحتمالين لما فيه من التخفيف وترك الإطالة، فإنه لو وردا في كلمة لأدى إلى تطويل، ونظيره ما سبق في رواية الأقرع فإنهم ترددوا في تعيين الإبل والبقر: لاى الاثنين البقر وللآخر الإبل؟ ومع ذلك فسردوا باقى الرواية على أحد الاحتمالين لا لأنه تعيين عنده بل للعلم بالتردد بأول ما ذكره من الترديد، والله تعالى أعلم.

(۱) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد في توجيه الكلام وعلى هذا فلا يشكل أن ما يأتي من قوله أقصرت الصلاة يعين أحد الاحتمالين لأن قوله أقصرت الصلاة بيان لأحد الاحتمالين من الزيادة والنقصان، والاحتمال الثاني ظهر من الترديد الأول من قوله زاد أو نقص، ونظير ذلك ما تقدم في حديث الأبرص والأقرع، ويؤيد كلام الشيخ ما تقدم في أبواب القبله من حديث جرير عن منصور عن إبراهيم عن علقمة قال: قال عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال إبراهيم لأدري زاد أو نقص، فلما سلم قيل له: يا رسول الله أحدث في الصلاة شيء؟ قال: وما ذاك؟ قالوا صليت كذا وكذا فثنى رجله واستقبل وسجد سجدين ثم سلم، فلما أقبل علينا بوجهه قال: إنه لو حدث في الصلاة شيء لبأتكم به، ولكن إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني، وإذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدين، قال الحافظ: قوله «لا أدري زاد أو نقص»، أى النبي ﷺ، والمراد أن إبراهيم شك في سبب سجود السهو المذكور هل كان لأجل الزيادة أو النقصان؟ لكن سيأتى في الباب الذى بعده من رواية الحكم عن إبراهيم بإسناده هذا أنه صلى خمسا وهو يقتضى الجزم بالزيادة، فلمله شك لما حدث منصور أو يتقن لما حدث الحكم أيضاً، اهـ. وهذا يؤيد كلام الشيخ في أن الراوى تردد

(ويقف في هذا المكان) ثم فسر (١) الوقوفين بقوله لا أدري .

في الأمرين ولم يكن القصر متعيناً بل نص الروايات، المذكورة الزيادة ، وهذا أوجه بما قاله الكرماني إذ قال : قوله ، وهم ، أى في الزيادة والنقصان ، فإن قلت : لفظ أقصرت الصلاة صريح في أنه نقص ، قلت : هذا خلط من الراوى وجمع بين الحديثين وقد فرق بينهما على الصواب كما في كتاب الصلاة ، قال في د باب استقبال القبلة ، عن عبد الله عن النبي ﷺ قال إبراهيم : لا أدري زاد أو نقص فلما سلم قال له : يا رسول الله أحدث في الصلاة شيء ؟ قال لا وما ذاك ؟ قالوا صليت كذا وكذا لمخ ، وقال في د باب سجود السهو ، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ انصرف من اثنتين فقال له ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت ؟ ويحتمل أن يجاب بأن المراد من القصر لازمه وهو التغير ، فكأنه قال : أغيرت الصلاة من وضعها ؟ اهـ . وتبع العلامة العيني والتسطلاني الكرماني ولم يزيدا عليه شيئاً . كما تقدم في أواخر كتاب الانبياء في د باب حديث أبرص وأقرع ، لكن تقدم هناك ترجيح الإبل في الأول لمعان تقدمت هناك .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في بيان المراد بالوقوف بحمل يوضحه ما في تقرير المكي إذ قال : قوله ، يقف ، أى وكان يتوقف في الرخصة أنها عامة أو خاصة ، اهـ . وما في تقرير المكي يوضحه ما قال الشيخ ، ثم فسر الوقوفين بقوله : لا أدري ، وقالت الشراح معنى قوله ، ثم يقف ، أى يترك بقية الحديث وهو قوله ﷺ وضح به أنت ، قال العيني : قوله ، يقف ، أى يترك تكلمته ويقول : لا أدري أبليت الرخصة ؟ وهى قوله ﷺ وضح بالعناق الذى عندك ، اهـ . وقد تقدم في كتاب الاضاحى من رواية أيوب عن ابن سيرين عن أنس بن مالك قال : د قال النبي ﷺ يوم النحر : من كان ذبح قبل الصلاة فليعد ، فقام رجل فقال : يا رسول الله إن هذا يوم يشتهى فيه اللحم ، وذكر جيرانه وعندى جذعة خير من شاتي لحم فرخص له في ذلك ، فلا أدري أبليت الرخصة من سهاه أم لا ؟

(باب اليمين^(١) فيما لا يملك)

(باب إذا قال^(٢) والله لا أتكلم اليوم إلخ)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، ولكن تفرض له الشيخ المكي في تقريره إذ قال : قوله « باب اليمين إلخ » غرضه أن اليمين فيما لا يملك وفي المعصية واليمين في حالة الغضب لا يعتقد أصلاً ، وقوله « أن لا يحملنا ثم حملنا » فعلم أن اليمين لم تكن منعقدة لعدم الإبل في ملكه حين الحلف ، قوله « فرجع » فعلم أن اليمين لم تكن منعقدة ولهذا لم يكفر ، قلنا قد كفر ، اه . قلت : وهذا مبني على تبويب البخاري وإلا فالمسألة في الكفارة في هذه الأمور خلافية ، وما أفاده الشيخ المكي من قوله « قلنا قد كفر » به جزم الصاوي على الجلالين ، وقال الرازي في مسائل تفسير الآية الثامنة : مذهب جمهور الفقهاء أن من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها أنه ينبغي له أن يأتي الذي هو خير ثم يكفر عن يمينه ، وقال بعضهم إنه يأتي بالذي هو خير ، وذلك كفارته ، واحتج ذلك القائل بالآية بأنه تعالى أمر أبا بكر بالحنث ولم يوجب عليه كفارة ، والجواب عنه أنه تعالى لم يذكر أمر الكفارة لا نفيًا ولا إيجابًا لأن حكمه كان معلومًا في سائر الآيات ، انتهى مختصراً .

ثم لا يذهب عليك أن العلامة الكرمانی خالف الشيخ المكي في غرض البخاري إذ قال : ميل البخاري الانعقاد والوجوب حيث سلكهما في سلك الغضب ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لكلام الشيخ المكي عليه كما سيأتي قريباً وتوضيحاً للاختلاف الوارد فيه كما في حاشية البخاري الهندية ففيها قوله : « فهو على نيته » يعني إن قصد بالكلام ما هو كلام عرفاً لا يحث بهذه الأذكار والقراءة والصلاة ، وإن قصد الأعم يحث بها [كرمانی] قال ابن المنير : معنى قول البخاري « على نيته » أي العرفية ، قال : ويحتمل أن يكون مراده لا يحث بذلك

(باب إن حلف^(١) ألا يشرب نبيذاً إلخ)

إلا إن نوى إدخاله في نيته ولم يتعرض لما إذا أطلق ، والجمهور على أنه لا يحث ، وعن الحنفية يحث خارج الصلاة كذا في الفتح ، وقوله ، أفضل الكلام ، فإن قلت : ما وجه مناسبه بكتاب التيميم ؟ قلت : غرض البخاري بيان أن الأذكار ونحوها كلام وكلية فيحث بها ، انتهى ما في الهامش مختصراً . وفي تقرير المسكي قوله ، على نيته ، لأنه لا يقال لهذه المذكورات كلام ولا كلمة في العرف ، إنما يقال لها الأذكار ، نعم لو نوى صح نيته لأنها يطلق عليها الكلام والكلمة في اللغة ، كما استدل عليه بقوله ، قال النبي عليه الصلاة والسلام إلخ ، ، اهـ . وفي الدر المختار : حلف لا يتكلم فقرأ القرآن أو سبح في الصلاة لا يحث اتفاقاً ، وإن فعل ذلك خارجها حث على الظاهر كما رجحه في البحر ، ورجح في الفتح عدمه مطلقاً للعرف وعليه الدرر والملتقى وقواه في الشرب لبلاية ، اهـ .

(١) اعلم أولاً ما في حاشية المصرية عن شيخ الإسلام : النبيذ بمجمعة : ما يتخذ من نحو تمر أو زبيب بأن وضع عليه ماء وترك حتى خرجت حلاوته ، والطلاء بالمد وهو ما طبخ من عصير العنب ، زاد الحنفية : وذهب ثلثه ، والسكر بفتحيتين نبيذ يتخذ من التمر . والعصير : ما عصر من ماء العنب ، انتهى مختصراً . وهكذا في القسطلاني ، وزاد في تعريف النبيذ بعد قوله ، خرجت حلاوته أسكر أم لا ، وقال : الطلاء بكسر الطاء المهملة وتخفيف اللام وبالمد ما طبخ من عصير العنب ، زاد الحنفية : وذهب ثلثه ، فإن ذهب نصفه فهو المنصف ، وإن طبخ أدنى طبخ فهو الباذق ، والسكر بفتح المهملة والكاف خمر معتمر من العنب ، اهـ . وقال العيني : السكر هو نقيع الرطب ، وقال الكرمانى نبيذ يتخذ من التمر ، اهـ .

وثانياً أنهم اختلفوا في مسلك الإمام البخاري ومراده بهذه الترجمة ، قال

الحافظ : قال المهلب الذى عليه الجمهور أن من حلف أن لا يشرب النبيذ بعينه لا يحنث بشرب غيره ، ومن حلف لا يشرب نبيذاً لما يخشى من السكر به فإنه يحنث بكل ما يشربه بما يكون فيه المعنى المذكور ، فإن سائر الأشربة من الطبخ والعصير تسمى نبيذاً لمشابتها له فى المعنى ، فهو كمن حلف لا يشرب شراباً وأطلق فإنه يحنث بكل ما يقع عليه اسم شراب ، قال ابن بطلال ومراد البخارى يعمض الناس أبو حنيفة ومن تبعه فإنهم قالوا : إن الطلاء والعصير ليسا بنبيذ ، لأن النبيذ فى الحقيقة ما نبت فى الماء ونقع فيه فأراد البخارى الرد عليهم ، وزعم ابن المنير فى الحاشية أن الشارح بمعزل عن مقصود البخارى ههنا ، قال : وإنما أراد تصويب قول الحنفية ومن ثم قال : لم يحنث ولا يضربه قوله بعده فى قول بعض الناس فإنه لو أراد خلافه لترجم على أنه يحنث ، وكيف يترجم على وفق مذهب ثم يخالفه ؟ قال الحافظ : والذى فهمه ابن بطلال أوجه وأقرب إلى مراد البخارى . والحاصل أن كل شيء يسمى فى العرف نبيذاً يحنث به إلا أن نوى شيئاً بعينه فيختص به ، والطلاء يطلق على المطبوخ من عصير العنب وهذا قد ينمقد فيكون ديباً ورباً فلا يسمى نبيذاً أصلاً ، وقد يستمر مائعاً ويسكر كثيره فيسمى فى العرف نبيذاً ، بل نقل ذلك ابن التين عن أهل اللغة أن الطلاء جنس من الشراب ، وعن ابن فارس أنه من أسماء الخمر ، وكذلك السكر يطلق على العصير قبل أن يتخمر ، وقيل هو ما أسكر منه ومن غيره ، ونقل الجوهري أن نبيذ التمر والعصير ما يعصر من العنب فيسمى بذلك ولو تخمر ، انتهى ما فى الفتح . وتعقب كلامه العيني إذ قال بعد ذكر قول ابن بطلال : ورد عليه من ليس له تعصب فقال : الذى قاله هذا الشارح بمعزل عن مقصود البخارى ، فذكر العيني قول ابن المنير المذكور ثم قال : وحسن بعضهم من لم يدرك دقائق مذهب أبي حنيفة كلام ابن بطلال فقال : والذى فهمه ابن بطلال أوجه وأقرب إلى مراد البخارى وليت شعري ما وجه الأوجهية

وما قال بعض الناس رضى الله عنه موجه فإن هذه الأشربة لا يطلق (١) عليها لفظ النبيذ عرفاً ومبنى الإيمان العرف ، وحاصل (٢) استدلال المؤلف أن التفاوت بين الطلاء والسكر وبين النبيذ ليس أكثر من التفاوت بينه وبين النقيع ، فلما ورد في الرواية إطلاق لفظ النبيذ على النقيع فأولى أن يتناول لفظه السكر والطلاء والله أعلم بمراد عباده .

والقرب وأبو حنيفة ما رأى من شرب الطلاء إلا الطلاء الذى كان يشربه أنس بن مالك رضى الله تعالى عنه ، فقد روى ابن أبى شيبة بسنده عنه أنه كان يشرب الطلاء على النصف ، وكذا روى عن البراء وأبى جهميفة وغيرهم من الصحابة والتابعين الذين ذكر أسماءهم المبنى .

(١) فى البدائع : لو حلف لا يشرب نبيذاً فأى نبيذ شرب حنث لمعموم اللفظ ، وإن شرب سكرأ لا يحنث لأن السكر لا يسمى نبيذاً لأنه اسم لخر التمر وهو الذى من ماء التمر إذا غلا أو اشتد وقذف بالزبد أو لم يقذف على الاختلاف ، وكذا لو شرب فضيخاً لأنه لا يسمى مبيذاً ، إذ هو اسم للشك يصب فيه الماء ، وكذا لو شرب عصيراً لأنه لا يسمى نبيذاً ، اهـ . وفى تقرير اللاهورى : اعلم أن النبيذ فى اللغة ما ينبذ فهو يشمل الطلاء وغيرها ، لكن قال إمامنا فرق بينهما بحسب العرف ، فالطلاء ما يطبخ حتى يذهب ثلثاه ، والسكر ما ينبذ ولا يطبخ ، والعصير ما ينبذ التمر أو غيرها مدقوقاً ، والنبيذ ما يطبخ أقل طبخة حتى يحلو ، وليس فيه ما يلزم أباحنيفة لأنه قال بناء على العرف فإن تبدل العرف فهو يحسبه ، اهـ . وما ذكر فى تفسير الطلاء من قوله « حتى يذهب ثلثاه » تصحيف من الناسخ ، والصواب ثلثه .

(٢) ما أفاده للشيخ قدس سره وجيه واضح لكنه مبنى على أن مسلك الإمام البخارى يخالف مسلك الحنفية ، كما مال إليه ابن بطال ، وخالفه ابن المنير إذ جمل مسلك البخارى موافقاً للحنفية ، كما تقدم مبسوطاً ، وفى تقرير المسكى قوله : وليست هذه بأنبذة مع أنها أنبذة عند البخارى إن كان قصده الاعتراض ، وقوله « ينبذ » فيه الترجمة إن كان قصده الاعتراض لأنه أطلق النبيذ على النقيع فكذا يطلق على

(باب (١) إذا حلف أن لا يأتدم إلخ)

ودلالة الرواية الاولى على الترجمة [بياض (٢) في الاصل]

غيره ، قلنا معناه تنقع فيه ثم تتخذه نبيذاً بالطبخ ، اه . وفي تقريره الآخر قوله ليست بأنبذة عذده لالة ولا عرفاً بل كل واحد من تلك الاثربة الثلاثة مسمى باسم خاص لا يسمى باسم الآخر لا عرفاً ولا لالة ، ولعل هذا مذهب البخارى أيضاً وليس منظوره الرد على بعض الناس كما توهم ، اه .

(١) قال العيني : أى هذا باب يذكر فيه إذا حلف أن لا يأكل أدماً فأكل تمرأ يجز أى ملتبساً به مقارناً له ، وجواب إذا محذوف تقديره هل يكون بذلك مؤتدماً أم لا؟ قوله « وما يكون من الأدم » عطف على جملة الشرط والجزاء أى باب يذكر فيه أيضاً ما يكون من الأدم ، ولم يذكر حكم هذين المذكورين اعتماداً على مستنبط الاحكام من النصوص ، أما الفصل الاول فقد روى فيه عن عبد الله ابن سلام قال : « رأيت النبي ﷺ أخذ كسرة من خبز شعير فوضع عليها تمرأ وقال : هذه إدام هذه فأكلها ، وبهذا يحتج أن كل ما يوجد في البيت غير الخبز فهو إدام سواء كان رطباً أو يابساً ، فعلى هذا أن من حلف أن لا يأتدم فأكل خبزاً بتمر فإنه يحنث ، ولكن قالوا إن هذا محمول على أن الغالب في تلك الايام أنهم كانوا يتقوتون بالتمر لشطف عيشهم ولعدم قدرتهم على غيره إلا نادراً ، وأما الفصل الثاني ففيه خلاف بين العلماء ، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف : الإدام ما يصطبخ به مثل الزيت والصل وغيرهما ، وأما ما لا يصطبخ به مثل اللحم المشوى والبيض فليس بإدام ، وقال محمد هذه إدام ، وبه قال مالك والشافعى وأحمد ، وعند المالكية يحنث بكل ما هو إدام عند الخائف ، ولكل قوم عادة ، انتهى مختصراً .

(٢) بياض في الاصل بقدر نصف سطر ، وفي تقرير المسكى قوله « مآدوم » ثبت أن ما ينزل بذريعت الخبز من الحلق فهو إدام والتمر كذلك ، فلو أكل الخبز

(باب إذا^(١) أهدي ماله على وجه النذر)

معه يبحث وإن لم يقل له في العرف إدام ، لأن مبنى الإيمان على العرف فيما سوى المنصوص عليه ، كذلك الغرض البخارى ، اهـ . وقال القسطلاني : قال في الكواكب فإن قلت كيف دل الحديث على الترجمة ؟ وأجاب بأنه لما كان التمر غالب الاوقات موجوداً في بيت رسول الله ﷺ وكانوا شباعى منه ، علم أنه ليس أكل الخبز منه ابتداءً ، أو ذكر هذا الحديث في هذا الباب بأدنى ملابسة وهو لفظ المأدوم ، ولم يذكر غيره لانه لم يجد حديثاً على شرطه يدل على الترجمة أو يكون من جملة تصرفات الثقلة على الوجه الذى ذكره فهى ثلاثة ، وتعقبه في الفتح بأن الثالث بعيد جداً ، والاول مبين لمراد البخارى ، والثانى هو المراد لكن بأن ينضم إليه ما ذكره ابن المنير وهو أنه قال : مقصود البخارى الرد على من زعم أنه لا يقال اتدم إلا إذا أكل بما اصطغ ، اهـ . وتعقب العيني على كلام الحافظ ، والوجه عند هذا العبد الضعيف الوجه الاول من الوجوه الثلاثة التى ذكرها الكرماني ، وما قال الحافظ لانه مبين لغرض البخارى ليس بوجيه ، فإنه لم يفصح بمراده بل ذكر في الترجمة الشرط بغير جزاء ، ولما ذكر في حديث عبدالله بن سلام أكله ﷺ الخبز بالتمر ، ونفت عائشة رضى الله عنها الاكل بالإدام ، فالظاهر أنها لم تعد التمر إداماً لعدم العرف بذلك ، وتلخيص مذهب الحنفية في ذلك ما في الدر المختار : والإدام ما يصطبغ به الخبز إذا اختلط به كخل وزيت لا اللحم والبيض ، وقال محمد : هو ما يؤكل مع الخبز غالباً به يفتى كما في البحر عن التهذيب وفيه : فإيؤكل وحده غالباً كتمر وزبيب وبطيخ وسائر الفواكه ليس إداماً إلا في موضع يؤكل تبعاً للخبز غالباً اعتباراً للعرف ، انتهى مختصراً .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيهاً على اختلاف العلماء في ذلك كما بسط أقوالهم في الأوجز ، وقد اختلفوا في ذلك على اثني عشر قولاً ، ومذاهب الاثمة الأربعة أنه يجب عليه الثلث من جميع ماله عند مالك وأحمد

(باب النذر فيما لا يملك وفي معصية)

ولم يذكر في الباب ما يدل على الجزء الثاني (١) وكأنه أدخل الجزء الأول في الثاني فإن نذر المرء فيما لا يملكه هبة أو صدقة أو عتاقة يشبه نذره بمعصية في امتناعه من التمكن من إتيانه فافهم .

والكل عند الشافعي إن نذر على وجه التبرر ، وإن كان النذر لجأجا وغضباً فهو بالخيار إن شاء فعل ذلك وإن شاء كفر كفارة يمين ، وعندنا الحنفية : يجب التصديق بجميع ماله من جنس الزكاة أى جنس كان ، بلغت نصاباً أو لا ، ولا يدخل فيه ما لا يجب في جنسه الزكاة ، انتهى ملخصاً .

(١) كذا في الأصل وهو زلة قلم ، والصواب بدله الجزء الأول وعليه يصح ترتيب قوله : أدخل الجزء الأول في الثاني ، قال الحافظ : قال ابن بطال لا مدخل لهذه الأحاديث في النذر فيما لا يملك ، وإنما تدخل في نذر المعصية ، وأجاب ابن المنير بأن الصواب مع البخاري ، فإنه تلقى عدم لزوم النذر فيما لا يملك من عدم لزومه في المعصية ، لأن نذره في ملك غيره تصرف في ملك الغير بغير إذنه وهي معصية ، وقال الكرماني : الدلالة على الترجمة من جهة أن الشخص لا يملك تعذيب نفسه ولا التزام المشقة التي لا تلزمه حيث لا قربة فيها ، ثم استشكله بأن الجمهور فسروا ما لا يملك بمثل النذر باعتاق عبد فلان ، انتهى . وما وجهه به ابن المنير أقرب ، وقد تقدم التنبيه في ذباب من حلف بلمة سوى الإسلام ، على الموضع الذي أخرج البخاري فيه التصريح بما يطابق الترجمة وهو في حديث ثابت بن الضحاك بلفظ : وليس على ابن آدم نذر فيما لا يملك ، ثم بسط الحافظ عدة روايات في هذا المعنى ، وحديث ثابت بن الضحاك الذي أشار إليه الحافظ تقدم في البخاري في ذباب ما ينهى عن السباب واللعن ، من كتاب الأدب فلا يعبد عندي أن يقال إن الإمام البخاري أشار بالترجمة إلى الحديث المذكور كما هو أصل معروف من أصول

(فقال مثله) لا يزيد عليه تدريباً منه للطالب وتميئاً له ليظهر له طريق استنباط المسائل ، وحاصله (١) أن وفاء النذر ممكن بأن يصوم في الأيام الاخر فلا حاجة إلى ارتكاب هذا المحذور .

الراجح ، وما أفاده الشيخ قدس سره هو موافق لقول ابن المنير وهو الذى رجحه الحافظ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وهو مبنى على مسلك الحنفية ، والأصح من قولى أحد كما سأتى مسالك الائمة مفصلاً ، واختلفوا فى حاصل جواب ابن عمر رضى الله عنه قال الحافظ فى كتاب الصوم فى باب صوم يوم النحر ، قال الخطابى تورع ابن عمر عن قطع القتبا فيه ، وأما فقهاء الامصار فاختلفوا فيه ، قال الحافظ وأمره فى التورع عن بت الحكم ولا سيما عند تعارض الأدلة مشهور ، وقال الزين بن المنير يحتمل أن يكون ابن عمر أراد أن كلا من الدليلين يعمل به فيصوم يوماً مكان يوم النذر ، ويترك صوم يوم العيد فيكون فيه سلف لمن قال بوجوب القضاء ، وزعم أخوه ابن المنير فى الحاشية أن ابن عمر نهى على أن الوفاء بالنذر عام والمنع من صوم العيد خاص ، فكأنه أفهمه أنه يقضى بالخاص على العام ، وتعقبه أخوه بأن النهى عن صوم يوم العيد أيضاً عموم للخاطبين ولكل عيد فلا يكون من حل الخاص على العام ، ويحتمل أن يكون ابن عمر أشار إلى قاعدة أخرى وهى أن الأمر والنهى إذا التقيا فى محل واحد أيهما يقدم ؟ والراجح يقدم النهى ، فكأنه قال : لا تصم ، وقال أبو عبد الملك : توقف ابن عمر يشعر بأن النهى عن صيامه ليس لعينه ، وقال الداودى : المفهوم من كلام ابن عمر تقديم النهى لانه قد روى أمر من نذر أن يمشى فى الحج بالركوب ، فلو كان يجب الوفاء به لم يأمره بالركوب ، اهـ . قلت : ومسالك الائمة فى ذلك كما بسط فى الاوجز أنهم أجمعوا على أنه لا يجوز صوم هذين اليومين أى الفطر والاضحى لا نفلاً ولا قضاء ولا نذراً ، واختلفوا فى صحة النذر بصومهما ، فصحح النذر عند الحنفية ويجب القضاء وهو الأصح من قولى

(باب^(١) كفارات الإيمان إلخ)

(ومتى تجب الكفارة) أى حيث^(٢) وجد ، ودلالة الرواية عليه ظاهرة .

أحد كما جزم به فى نيل المآرب ، ولا يصح النذر عند الشافعى فلا قضاء عليه ، وقال مالك إن نذرهما بينهما بأن نذر صوم يوم الاضحى مثلاً فلا يصح النذر ، وإن نذر يوماً وافق يوميهما مثل إن نذر صوم قدوم فلان فقدم يوم النحر فهذا النذر يصح عنده ويجب القضاء .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته تنبيهها على غلط الناس فى ذلك ، فإنهم يبادرون إلى الكفارة بالصيام مع أن المسألة المنصوصة فى القرآن والمجمع عليها عند الأئمة الأربعة أن الكفارة بالصيام إنما هى عند عدم وجدان الكفارات الثلاثة المتقدمة ، قال الله عز اسمه : « فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم ، الآية ، وفى الأوجز عن التعليق المجدد بعد ذكر الآية المذكورة : « غير الله تعالى بين الإطعام والكسوة والتحرير ، وأوجب على العاجز منها الصيام وهذا هو مذهب الجمهور ، انتهى . ثم بسط فى اختلاف ابن عمرو وابن عباس ، ومما يجب التنبيه عليه أن الكفارة بالصيام لا تجزئ عن يقدر على الإطعام وغيره من الأشياء الثلاثة فهو مخير فى هذه الثلاثة ومن لم يقدر على أحد من هذه الثلاثة فكفارته الصوم ، والناس عنه غافلون .

(٢) وفى تقرير المكي قوله ومتى تجب الكفارة ؟ أى هل تجب أداؤه بالفور فتكون قضاء بالتراخى ، أو على التراخى فلا تكون قضاء ، قوله « قال ﷺ : أطمعه عيالك ، ولم يقل له « كفر به ، فعلم أن الكفارة لا يجب أداؤها بالفور كما هو مذهبنا ، اهـ . ثم كتب فى تقرير المكي قوله « أطمعه أهلك ، حمل البخارى الإطعام على الأهل على أنه كان لكفارة ، والأهل مطلق أعم من أن يكون قريباً

(باب يعطى^(١) في الكفارة عشرة إلخ)

و بعيداً فنبت الترجمة ، انتهى . قلت هما مسألان ذكرهما الشيخ المكي في قوله ،
 الأولى : هل تجب الكفارة على الفور أو على التراخي ، والثانية : هل يجزئ إطعام
 أهله في الكفارة أم لا ؟ ولا تعلق للمسألة الثانية على الظاهر ههنا بالترجمة ، وقد
 ترجم عليها البخاري في كتاب الصوم بقوله : باب الجامع في رمضان هل يطعم أهله
 من الكفارة إذا كانوا محاييج ، وذكر فيه حديث الباب ، والمسألة خلافية شهيرة
 بسطت في الأوجز في أنهم اختلفوا هل كان إطعامه أهله للكفارة أو إسقاطاً لها
 أو تقديماً وترجيحاً لحاجته مع وجوب الكفارة على ذمته وغير ذلك ، وأما المسألة
 الثانية فلم أجدها نصاً في الكفارة ، نعم الاختلاف في قضاء رمضان هل هو على
 الفور أو على التراخي مشهور بسط في الأوجز يستنبط منه الاختلاف في الكفارة
 أيضاً ، ففي الأوجز عن البدائع : أن الكلام في كيفية وجوب القضاء أنه على الفور
 أو على التراخي ، كالقلام في كيفية الوجوب في الأمر المطلق عن الوقت أصلاً
 كالأمر بالكفارات والنذور المطلقة ونحوها ، وذلك على التراخي عند عامة مشايخنا ،
 ومعنى التراخي عندهم أنه يجب في مطلق الوقت غير عين ، وخيار التمين إلى
 المكلف ، ففي أي وقت شرع فيه تعين ذلك الوقت للوجوب ، وإن لم يشرع بتضييق
 الوجوب عليه في آخر عمره في زمان يتمكن فيه من الأداء قبل موته ، وحكى الكرخي
 عن أصحابنا أنه على الفور والصحيح هو الأول ، وعند عامة أصحاب الحديث : الأمر
 المطلق يقتضي الوجوب على الفور على ما عرف في أصول الفقه ، انتهى . وما أفاده
 الشيخ قدس سره في غرض الترجمة أوجه بما قاله ابن المير كما سيأتي ، فإن كلام الشيخ
 أقرب بالفاظ الترجمة ، قال الحافظ : قال ابن المنير مقصوده أن ينبه على أن الكفارة
 إنما تجب بالحنث ، كما أن كفارة المواقع إنما تجب باقتحام الذنب ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لدفع ما يورد على الإمام البخاري

(باب صاع المدينة إلخ)

وحاصل (١) الترجمة أن العبارة لمكيال المدينة لأنه كان هو الشائع حين أمر

من أن ذكر العشرة في الترجمة لا طائل تحته فإنه نص القرآن ، والجواب أنه احتاج إلى ذكر ذلك لأن الحديث الوارد في الباب بلفظ إطعام ستين مسكيناً فدفعه بالترجمة لئلا يتوهم أن إطعام كفارة الايمان أيضاً ستون ، ثم أوردوا على الإمام البخارى أن قوله في الترجمة قريباً أو بعيداً لا يثبت بالحديث ، قال العيني: أجاب عنه المهلب بما حاصله أن حكم عشرة مساكين في كفارة اليمين مهمة من حيث لم يذكر فيه قريب ولا بعيد ، وجاء في كفارة الوقاع حديث الباب أطعمه أهلك وهو مفسر والمفسر يقضى على المجمل ، وقاس كفارة اليمين على كفارة الجماع في إجازة الصرف إلى الأقرباء لأنه إذا جاز إعطاء الأقرباء فالبعدهاء أجوز ، انتهى . وحكاها الحافظ عن ابن المنير ثم قال وهو على رأى من حمل قوله وأطعمه أهلك ، على أنه في الكفارة ، وأما من حمله على أنه أعطاه التمر المذكور في الحديث لينفقه عليهم وتستمر الكفارة في ذمته إلى أن يحصل له يسرة فلا يتجه الإلحاق ، وكذا على قول من يقول تسقط عن المعسر مطلقاً ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح يدل عليه قول مالك الآتى في الباب ، وفي المشكاة برواية أبى داود والنسائي عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال : د المكيال مكيال أهل المدينة ، والميزان ميزان أهل مكة ، وحكى شيخنا في البذل عن الخطائى البسط في معناه ، وحاصله أن العبارة في المعاملات لمكيال أهل كل بلد ووزنه ، والمراد في الحديث المقادير الشرعية من وجوب الزكاة وأدائها وغير ذلك ، فإن العبارة فيها لمكيال أهل المدينة ووزن أهل مكة فإن المكيال والوزن كان مختلفاً في زمنه ﷺ .

النبي ﷺ بأداء ما يؤدي من المكيلات فيكون هو المراد لا غير ، ثم إن (١) الصاع العمرى كان ستة عشر رطلاً ، والمد العمرى أربعة أرتال ، فإن الصاع يكون أربعة أمداد وصاع النبي ﷺ كان خمسة أرتال وثلاث رطل وهذا قريب من مد وثلاث مد من المد العمرى .

(١) وهذا توضيح لقول السائب كان الصاع على عهد النبي ﷺ مداً وثلاثاً بمدكم اليوم ، لأن المد العمرى لما كان أربعة أرتال فالمد وثلاثة يكون قريباً من خمسة أرتال وثلاث ، وهذا أوضح مما في تقرير المسكى إذ قال : قوله « وثلاثاً » الظاهر أن المراد بالثلاث ثلاث المد ، وعلى هذا التقدير يكون صاع عمر بن عبد العزيز ستة عشر رطلاً بدليل أن صاع النبي ﷺ كان خمسة أرتال وثلاثاً مع أنه قال إنه مد وثلاث بمدكم ، فهذا إنما يستقيم إذا كان مدهم أربعة أرتال فإنه إذا زيد عليه ثلثه وهو رطل وثلاث صار خمسة أرتال وثلاثاً وهي صاع النبي ﷺ ، ولما كان المد عبارة عن ربع الصاع على أن صاعهم كان ستة عشر رطلاً وهو المطلوب هكذا يفهم من الشروح ، قال قدس سره : لكن المراد بصاع عمر بن عبد العزيز أى الصاع الذى زاد فيه عمر بن عبد العزيز هو الصاع العراقى لا غير ، ولم يثبت أن الصاع العراقى كان ستة عشر رطلاً ، بل الثابت أنه كان ثمانية أرتال فلا بد أن يكون المراد بقوله « وثلاثاً » ثلاث الصاع كما أن المراد بالمد هو ربع الصاع ويكون الحكم بأن صاع النبي عليه الصلاة والسلام كان مداً وثلاثاً أى ثلاث الصاع حكماً تقريبياً ، يعنى كان صاع النبي عليه الصلاة والسلام مداً وثلاث الصاع مع شيء زائد قليل وهو ثلاث الرطل فعلى هذا كان صاع عمر بن عبد العزيز ثمانية أرتال بلا ريب وكان مده رطلين وكان ثلاث صاعه رطلين وثلاث الرطل فافهم فإنه جيد ، ثم قلنا الصاع العراقى كان صاعاً على عهد النبي عليه الصلاة والسلام أيضاً كما يدل عليه (*) رواية تفسير المد بالرطلين ، وليس هو مما زيد فيه عمر بن عبد العزيز ، بل كان عمر بن عبد العزيز أجراه فى المعاملات لما فيه

(*) أجل الكلام عليها فى هامش الكوكب والبسط فى البذل والأوجز ١٢ ز .

من التوسعة على الرعية ، أما صدقة الفطر والكفارات فكان عمر بن عبد العزيز يؤديهما بالصاع الحجازى وقوله (مدنا) وهو مد النبي عليه الصلاة والسلام (أعظم من مدكم) بحسب البركة وإن كان أصغر من مدكم بحسب الوزن ، وقوله ولا ترى إلخ بمنزلة التعليل لما قبله ، انتهى ما فى تقرير المسكى . وقال الحافظ : قال ابن بطال هذا يدل على أن مدم حين حدث به السائب كان أربعة أرطال فإذا زيد عليه ثلثه وهو رطل وثلث قام منه خمسة أرطال وثلث وهو الصاع ، بدليل أن مده صلى الله تعالى عليه وسلم رطل وثلث ، وصاعه أربعة أمداد ، ثم قال : مقدار ما زيد فيه فى زمن عمر بن عبد العزيز لانهله وإنما الحديث يدل على أن مدم ثلاثة أمداد بمده ، انتهى . قال الحافظ : ومن لازم ما قال أن يكون صاعهم ستة عشر رطلا ، لكن لعله لم يعلم مقدار الرطل عندهم إذ ذاك ، انتهى . وبسط الاختلاف فى الصاع والمد فى الأوجز وفيه أن الصاع أربعة أمداد باختلاف بين الأئمة ، حكى الإجماع على ذلك العيني فى شرح الهداية وغيره فى غيره إلا أنه ذكر ابن رشد فى مقدماته شيئاً من الاختلاف فى المقادير كلها ، لكن الأئمة بعد اتفاقهم على أن الصاع أربعة أمداد اختلفوا فى مقدار المد ، فالمد رطل وثلث عند مالك والشافعى وأحمد ، وهو قول أبى يوسف من الحنفية المرجوع إليه على المشهور ، وقيل لا يصح الرجوع ، والمد رطلان عند أبى حنيفة ومحمد ، قال العيني فى البناية : وقول أبى حنيفة رضى الله عنه هو قول جماعة من أهل العراق ، وقول إبراهيم النخعى وزفر ، انتهى . ثم بسط الكلام على دلائل الحنفية أشد البسط وذكر الروايات الدالة على أن المد رطلان ، وكتب الشيخ قدس سره فى الكوكب بعد بسط الاختلاف بين الإمامين المهامين مالك وأبى يوسف ، وأما الإمام الهام قدوة العلماء الاعلام فقد ذهب إلى الأحوط ، ومستدله ما قد نص عليه فى بعض الروايات فى بيان الوضوء : المدرطلان ، وعلى هذا فلو أراد الشارع بالمد والصاع ما أردنا لزم عدم انقراغ الذمة أن لو عمل على

(باب "إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر إلخ)

لصاع المدنى فإنه خمسة أرطال وثلاث : فلا بد من الاعتماد على الصاع العراقي احتياطاً بتلك الرواية التي أسلفناها لا بمجرد الوهم إلى آخر ما بسط .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على الإشكال الواقع على ظاهر العبارة ، لأن قوله « لمن ولاؤه » لا تعلق له على الظاهر لقوله أو أعتق في الكفارة ، لأن الولاء للمعتق لا محالة سواء كان في الكفارة أو في غيرها ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن تعلقه بالجزء الأول ، يعنى إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر ، ونظير ذلك ما تقدم في أبواب المساجد في قوله « باب القضاء واللعان في المسجد بين الرجال والنساء » فإن الشراح قاطبة قالوا إن قوله بين الرجال والنساء حشو وهو كذلك على الظاهر ، لأن اللعان لا يكون إلا بين الرجال والنساء ، وتقدم هناك أنه ليس بحشو عند هذا العبد الضعيف بل هو متعلق بالقضاء لا باللعان ، فكذلك ههنا أن قوله « لمن ولاؤه » متعلق بالجزء الأول وهو قوله إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر ، وأما قوله « إذا أعتق في الكفارة » فالمقصود منه بيان المسألة الأخرى وهي هل يجوز إعتاق العبد المشترك في الكفارة أم لا ؟ أما المسألة الأولى وهي ولاء العبد المشترك للمعتق فقد تقدم الكلام عليه في كتاب المعتق في « باب إذا أعتق عبداً بين الاثنين إلخ » وأما المسألة الثانية فستأتى قريباً ، واختلفت نسخ البخارى في هذه الترجمة ، ففي النسخ الهندية جعل الجزآن باباً واحداً كما ترى ، وعامة الشراح جعلوها بابين هكذا « باب إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر » « باب إذا أعتق في الكفارة لمن يكون ولاؤه » والأوجه عندى ما في النسخ الهندية . تعلق قوله لمن يكون ولاؤه بالجزء الأول ، لأنه لا إشكال في الولاء في الكفارة ، فإن الولاء إنما يكون للمعتق سواء كان الإعتاق في الكفارة أو في غيرها ، وأيضاً لا يرد على الإمام البخارى خلو الباب الأول عن الحديث كما قالوا ، وقال الحافظ : « باب إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر » أى في الكفارة ثبتت هذه الترجمة للمستعمل وحده بغير حديث ، فكان المصنف أراد أن يثبت فيها حديث الباب الذي

بعده من وجه آخر فلم يتفق ، أو تردد في الترجمتين فاقصر الاكثر على الترجمة التي تلى هذه ، وكتب المستملى الترجمتين احتياطاً ، والحديث في الباب الذي يليه صالح لها بضرب من التأويل ، وجمع أبو نعيم الترجمتين في باب واحد ، وقوله « باب إذا أعتق في الكفارة لمن يكون ولاؤه » ، ذكر فيه حديث عائشة في قصة بريرة وفي آخره : وإنما الولاء لمن أعتق ، وقضيته أن كل من أعتق فصاح عتقه كان الولاء له فيدخل في ذلك ما لو أعتق العبد للمشارك ، ولا فرق بين أن يعتقه مجاناً أو عن الكفارة ، انتهى مختصراً . وقال العلامة العيني : قال الكرمانى : قالوا إن البخارى ترجم الأبواب بين ترجمة وترجمة ليأحق الحديث بها فلم يجد حديثاً بشرطه يناسبها أو لم يف عمره بذلك ، وقيل : بل أشار به إلى أن ما نقل فيه من الأحاديث ليست بشرطه ، ثم ذكر العيني كلام الحافظ ثم تعقب عليهما بوجوه وقال في آخره : والصواب أن يقال إن هذه الترجمة ليس لها وضع من البخارى ولهذا لم تثبت عند غير المستملى من الرواة ، ومع هذا في ثبوتها عنده نظر ، اه . ويمكن توجيه كلام البخارى على إثبات الترجمتين بأن المراد في الباب الثانى أيضاً إعتاق العبد المشترك ، فكأنه قال إذا أعتق في الكفارة عبداً مشتركاً لمن يكون ولاؤه ، وأما حكم المسألة الثانية من المسألتين المتقدمتين فقال القسطلانى : وحكم الباب أنه إذا أعتق عبداً بينه وبين آخر عن الكفارة فإن كان موسراً أجزأه ضمن لشريكه حصته ، بخلاف ما إذا كان معسراً وهو قول أبى يوسف ومحمد والشافعى ، وقال أبو حنيفة لا يجوز مطلقاً ، ومباحث المسألة في كتب الفقه فلتراجع ، اه . وهكذا حكى المذاهب العينية ومذهب صاحبى أبى حنيفة كما فى الزيلعى على الكنز قال : أما العبد المشترك فقالوا يجوز به لأن الإعتاق لا يتجزأ عندهما فبعتق جزء منه عتق كله فصار معتقاً لكل العبد وهو ملكه ، إلا أن المعتق إذا كان موسراً ضمن نصيب شريكه فيكون عتقاً بغير عوض فيجزؤه ، وإن كان معسراً سعى العبد فيكون عتقاً بعوض فلا يجوزؤه

عن الكفارة . وله أن النقصان تمكن في النصف الآخر لتعذر استدامة الرق فيه ، وهذا النقصان حصل في ملك شريكه ثم انتقل إليه بالضمان ناقصاً فلا يجزيه عن الكفارة ، بخلاف ما إذا أعتق نصف عبده ثم باقيه على ما تقدم لأن هذا النقصان كذهاب البعض بسبب العتق لجعل من الأداء ، ولا يمكن ذلك هنا لأنه لا أداء قبل الملك فوضح الفرق ، اهـ . فالفرق بين مذهب الإمام الشافعي ومن وافقه وبين مذهب صاحبي أبي حنيفة بعد اتفاقهم على عدم إجزاء عتق العبد المشترك في الكفارة عند الإعسار أن العتق متجزز عديم في وقت الإعسار ، وأما عند صاحبي فالعتق عندهما وإن لم يكن متجززاً ، لكن عتق نصيب الشريك كان بعوض كما تقدم في كلام الزيلعي ، فالشافعي والصاحبان وإن اتفقوا في الحكم لكن اختلفوا في العلة ، فإن العتق متجزز عند الإمام أبي حنيفة مطلقاً ، وغير متجزز عند صاحبي مطلقاً ، ومتجزز عند الأئمة الثلاثة في حالة الإعسار دون اليسر ، قلت : وهذا الاختلاف كله مبني على موجب الإعتاق وثمرته وما أفاده الفقهاء من حقيقة الإعتاق أنه إزالة ملك أو إزالة رق فبحث آخر محله المطولات من كتب الفقه .

كتاب^(١) الفرائض

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته تكميلاً للفائدة ، ففي الأوجز :
والفرائض جمع فريضة بمعنى مفروضة أى مقدرة لما فيها من السهام المقدرة فغلبت
على غيرها ، والفرض لغة التقدير ، وشرعاً نصيب مقدر للوارث وهى ستة :
النصف ، والرابع ، والثلث ، والثلثان ، والثلث ، والسدس ، ثم يقال للعلم بمسائل
الميراث علم الفرائض ، وللعالم به فرضى ، وفي الحديث « أفرضكم زيد » أى أعلمكم
بهذا النوع ، قال الدردير : يسمى بعلم الفرائض وعلم المواريث وهو علم يعرف
به من يرث ومن لا يرث ومقدار ما لكل وارث ، وموضوعه التركات ، وغايته
إبصال كل ذى حق حقه من التركة ، اهـ . وقال القسطلانى : وعلم الفرائض كما نقل
عن أصحاب الشافعى ينقسم إلى ثلاثة علوم : علم الفتوى ، وعلم النسب ، وعلم
الحساب ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بعد كتاب الفرائض بقوله :
باب قول الله تعالى : « يوصيكم الله فى أولادكم » الآية ، وأشار بذلك عندى إلى
مبدأ هذا الحكم كما يدل عليه حديث جابر الوارد فى الباب من قوله « فلم يجبنى
بشئ » حتى نزلت آية الميراث ، ولذا قدمه على باب تعليم الفرائض ، ولولى ذلك
أشار الحافظ إذ قال فى كتاب التفسير فى « باب يوصيكم الله فى أولادكم » : وذكر
فيه البخارى حديث جابر المذكور وفى آخره : فقلت ما تأمرنى أن أصنع فى مالى
يا رسول الله ؟ فنزلت « يوصيكم الله فى أولادكم » قال الحافظ بعد رد من قال : إن
الآية التى نزلت فى قصة جابر الآية الأخيرة من النساء وهى : « يستفتونك قل الله

(باب ابني "عم أحدهما أخ لأم)

يفتيكم في الكلالة ، وقد تفتن البخارى بذلك فترجم في أول الفرائض قوله ويوصيكم الله في أولادكم ، ثم ساق حديث جابر المذكور عن قتبية عن ابن عينة وفي آخره حتى نزلت آية الميراث ، انتهى مختصراً . فهذا الباب عندى من الأصل التاسع والخمسين من الأصول المتقدمة في المقدمة .

ثم لا يذهب عليك أن الشيخ قدس سره لم يبسط الكلام على أبواب الفرائض في البخارى لأنه قد أشبع الكلام على أبوابها في الكوكب الدرى على جامع الترمذى وفي الدر المنضود على سنن أبى داود وهو لم يطبع بعد ، والأول شائع منذ زمان .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه وزدته توضيحاً بصورة المسألة وياناً لمثلها ، وهى أن زيداً وعمراً مثلاً كانا أخوين ، ولزيد بنت تسمى هنداً ولعمرو ابن يسمى خالداً ، فتزوجت هند بابن عمه خالد ثم مات زيد فتزوجت زوجته أم هند بحموها عمرو فولد ولداً آخر بكراً ثم ماتت هند فتركت ابني عمها أحدهما خالد وهو زوجها ، والثاني بكر وهو أخوها لأم فهذه صورة المسألة ، فقال على رضى الله عنه : النصف للزوج وهو خالد ، والسدس لآخ لأم وهو بكر ، وهذان النصيبان للفرضية والثالث الباقي لخالد وبكر للصوبة لكونهما ابني عمها ، قال الحافظ : قال ابن بطال : وافق علياً زيد بن ثابت والجمهور ، وقال عمرو ابن مسعود جميع المال يعنى الذى يبق بعد نصيب الزوج الذى جمع الترابتين فله السدس بالفرض والثالث الباقي بالتصيب ، وهو قول الحسن وأبى ثور وأهل الظاهر ، اهـ .

(باب ذوى الارحام)

أراد بذلك (١) معنى أعم من معناه المتعارف

(١) أجاد الشيخ قدس سره فيما أفاد ، وأراد بذلك مطابقة الحديث بالترجمة لأن البخارى ترجم بباب ذوى الارحام ، وليس فى الحديث الذى أورده فى الباب ما يدل على ذوى الارحام المعروفين عند الفقهاء ، بل لفظ الحديث الوارد فيه دون ذوى رحمه ، وليس المراد بذلك ذوى الارحام المعروفين ، بل المراد بذلك أقاربه مطلقاً سواء كانوا ذوى الفروض أو العصبه أو ذوى الارحام ، وإليه أشار الشيخ قدس سره بقوله أعم من معناه المتعارف ، وهو أوجه بما قال العيني إذ قال : مطابقتها للترجمة يمكن أن تؤخذ من قوله « جعلنا موالى » لأن الموالى الورثة ، وكذا فسر ابن عباس فى هذا الحديث لأنه ذكره فى الكفالة بقوله « ولكل جعلنا موالى » قال ورثة ، الحديث . ولفظ الورثة يطلق على ذوى الارحام فترجم بقوله « باب ذوى الارحام » لكنه مبهم لا يفهم منه أنهم يرثون أم لا ؟ ولكن ذكره هذا الحديث بهذا السياق يدل على أنهم لا يرثون ، ولكن فى هذا السياق نظر لأنه يشعر بأن قوله « والذين عاقدت أيمانكم » هو ناسخ ، والصواب أنه منسوخ ، ثم ذكر العيني اختلافهم فى الناسخ والمنسوخ ، وتقدم البسط فى ذلك فى كتاب الكفالة فى « باب قول الله والذين عاقدت أيمانكم إلخ » .

(١) قال العيني : وذوو الارحام جمع ذو الرحم وهو خلاف الاجنبى ، والارحام جمع الرحم والرحم فى الاصل منبت الولد ووعائه فى البطن ، ثم سميت القرابة والوصلة من جهة الولادة رحماً ، وفى الشريعة عبارة عن كل قريب ليس بنى سهم ولا عصبه ، وقال ابن الاثير : وذوو الرحم هم الاقارب ، ويقع على كل من يجمع بينك وبينه نسب ويطلق فى الفرائض على الاقارب من جهة النساء يقال ذو رحم محرم ، اه . قال الحافظ : وهم عشرة أصناف : الحال ، والحالة ، والجد للأم ، وولد البنت ، وولد الاخت ، وبنت الاخ ، وبنت الم ، والعمة ، والم للام ، وابن الاخ للام ، ومن أول بأحد منهم ، فمن ورثهم ؟ قال أولاهم

بين أصحاب (١) الفرائض .

(باب الولاء لمن أعتق)

ولعل (٢) الوجه في إيراد اللقيط فيه أنه ليس معتقاً لأحد وهو ظاهر

أولاد البنت ، ثم أولاد الأخ ، وبنات الأخ ، ثم العم والعمة ، والخال والخالة وإذا استوى اثنان قدم الأقرب إلى صاحب فرض أو عصة ، اهـ .

(١) وفي الأوجز قال الموفق : وكان الإمام أحمد يورثهم إذا لم يكن ذو فرض ولا عصة ولا أحد من الوارث إلا الزوج والزوجة ، روى هذا القول عن عمر رضي الله عنه وعن جماعة من الصحابة والتابعين ذكر أسمائهم في الأوجز ، وفيه : وبه قال عمر بن عبد العزيز وغيره وأهل الكوفة ، وكان زيد لا يورثهم . ويجعل الباقي لبيت المال ، وبه قال مالك والأوزاعي والشافعي ودาวود ، انتهى مختصراً . ثم بسط في دلائل الفريقين .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في مناسبتة باب الولاء لمن أعتق ، وهو أوجه بما قاله الكرماني إذا قال : فإن قلت أين ذكر ميراث اللقيط ؟ قلت هو بما ترجم عليه ولم يتفق له إلحاق الحديث به ، اهـ . قال العيني : قوله « ميراث اللقيط » لم يذكر شيئاً فيه ، ثم قال بعد نقل كلام الكرماني المذكور الظاهر أنه اكتفى بأثر عمر رضي الله عنه فإنه فيه بيان حكمه كما نقول الآن ، اهـ . وسيأتي كلام العيني الذي أشار إليه قريباً ، وقال الحافظ : هذه الترجمة معقودة لميراث اللقيط ، فأشار إلى ترجيح قول الجمهور إن اللقيط حر وولاه في بيت المال ، وإلى ما جاء عن النخعي أن ولاه للذي التقطه ، واحتج بقول عمر لابن جهملة في الذي التقطه : اذهب فهو حر وعلينا نفقته ولك ولاؤه ، وتقدم هذا الأثر معلقاً بتمامه في أوائل الشهادات في باب إذا زكى رجل رجلاً ، وأجبت عنه هناك بأن معنى قول عمر رضي الله عنه

فلا يكون لأحد عليه ولاء المتأفة ولا هو ممن له ذوو قرابة فيحوزوا تركته فلم يبق إلا بيت المال (١).

لك ولأؤه، أى أنت الذى تتولى تربيته والقيام بأمره فهى ولاية الإسلام لا ولاية العتق، والحجة لذلك صريح الحديث المرفوع: «إنما الولاء لمن أعتق»، فانتضى أن من لم يعتق لا ولاء له، لأن العتق يستدعى سبق ملك، واللقيط من دار الإسلام لا يملكه الملتقط لأن الأصل فى الناس الحرية، إذ لا يخلو المنبوذ أن يكون ابن حرة فلا يسترق، أو ابن أمة قوم فبرائه لهم، فإذا جهل وضع فى بيت المال ولا رق عليه للذى التقطه، وجاء عن على أن اللقيط يولى من شاء، وبه قال الحنفية إلى أن يعقل عنه فلا ينتقل بعد ذلك عن عقل عنه، وقد خفى كل هذا على الإسماعيلية فقال: ذكر ميراث اللقيط فى ترجمة الباب وليس له فى الحديث ذكر ولا عليه دلالة، يريد أن حديث عائشة وابن عمر مطابق لترجمة «إنما الولاء لمن أعتق»، وليس فى حديثهما ذكر ميراث اللقيط، اهـ. وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز أيضاً.

(١) فعند الجمهور مطلقاً وعند الحنفية إن لم يوال أحداً، وتوضيح المذاهب فى ذلك ما قاله العيني: قال عمر رضى الله عنه: اللقيط حر فإذا كان حراً يكون ولأؤه فى بيت المال، وإليه ذهب مالك والثورى والشافعى وأحمد، وقال شريح إن ولأؤه للملتقط، وبه قال إسحق بن راهويه، وقال أبو حنيفة: له أن ينتقل بولائه حيث شاء فإن عقل عنه الذى والاه جناية لم يكن له أن ينتقل ولأؤه عنه ويرثه، اهـ. وفى البدائع فى الأحكام المتعلقة باللقيط ومنها أن نفقته من بيت المال لأن ولأؤه له وقد قال عليه الصلاة والسلام: «الخراج بالضمان»، ومنها أن عقله لبيت المال لأن عاقلته بيت المال، فيكون عقله له لقوله عليه الصلاة والسلام: «الخراج بالضمان»، ومنها أن ولأؤه لبيت المال لما قلنا، ومنها أن له

(باب ميراث السائبة)

دلالة (١) الرواية عليه من حيث أنها مصرحة بكون الولاء لمن أعتق سواء
سبه مولاه أو لم يسب .

(باب إذا أسلم إلخ)

أراد (٢) بذلك أن ينفي ولاء الموالاة وأنت تعلم أن الروايات التي سردها
أن يوالى من شاء إذا بلغ إلا إذا عقل عنه بيت المال فليس له أن يوالى أحد إلا أن
العقد يلزم بالعقل ، انتهى مختصراً .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وفي تقرير المسكى السائبة وهي المعتقد
إذا أسقط المعتقد ولاءه ، قال الكرمانى : السائبة أى المهمة كالعبد يعتقه على أن
لا ولاء لاحد عليه كالعبد يترك لا يركب ولا يحمل ولا يمنع من الماء والكلاء ،
وقول ابن مسعود اختصره البخارى ، وقصته أنه جاء إلى عبد الله فقال : إني
أعتقت عبداً وجعلته سائبة فأتى وترك ما لا ولم يدع وارثاً ، فقال عبد الله : إن
أهل الإسلام لا يسيون ، وإنما كان أهل الجاهلية يسيون وأنت ولى نعمته فلك
ميراثه ، ثم قال : ومناسبة حديث عائشة أن الولاء لما كان للمعتق استوى فيه
السائبة وغيرها ، انتهى مختصراً . وقال العيني : واختلف العلماء في ميراث السائبة ،
فقال الكوفيون والشافعي وأحمد وإسحق ولاؤه لمعتقه ، واحتجوا بحديث الباب
وقالت طائفة ميراثه للمسلمين ، روى ذلك عن عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز
وهو قول مالك وهو مشهور مذهبه ، اهـ . وبسط الكلام على المذاهب في ذلك
في الأوجز ، وفيه أن لاحد في ذلك روايتين أحدهما وهو المنصوص عنه : أنه
لا ولاء له عليه وما رجع من ميراثه رده في مثله يشتري به رقاباً يعتقهم ، والرواية
الثانية عن أحمد أن الولاء للمعتق إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في رد مستدلاتهم ، وأوضح من ذلك ما في الكوكب

إنما نفت نوعاً من الولاية خاصاً أى ولاية العتاقة ولا يلزم أنه لا ولاية سوى ذلك .

فى « باب الرجل يسلم على يدى الرجل » قوله : « هو أولى الناس بحياء وعتاقته ، المراد بهما التناصر والتوارث لكنهما مشروطان بما إذا تحالفاً أيضاً وليس له وارث ، أو أقرب أو أبعد وإنما بنى الأمر على العادة إذا كان الرجل من أهل الشرك يخرج من أهله وماله وولده وقريه فيسلم على يد رجل ويعاقده الموالاة على أن يدى ما جنى ويرث ما اجتنى ، فأجابه النبي ﷺ على وفاق ذلك ، ثم لفظ الناس ليس على عمومهم فإن أولويته إنما هو على من ليس له مزية عليه ، وقوله « واحتج بحديث النبي ﷺ الولاء لمن أعتق » حملاً للام على الاستغراق ، وهو مسلم لكن الاستغراق ليس لذلك الجنس بل لنوع منه وهو الولاء الحاصل بالملك ، كما يدل عليه سياق حديث بريرة رضى الله تعالى عنها فإنه ﷺ لما قال لعائشة رضى الله تعالى عنها : اشترطى الولاء لهم مع أمرها بالشراء ، علم بذلك أن الولاء المقصود بيانه ههنا هو الذى وقعت قضيته ههنا لا مطلقاً ، انتهى ما فى الكوكب . وفى هامشه وهو المسمى بمولى الموالاة وهذا الولاء منسوخ عند الجمهور منهم الأئمة الثلاثة وبقى عندنا الحنفية ، ويدخل فيه رجل أسلم على يد رجل واقرن معه المعاقدة والمخالفة فعند ذلك يكون المولى أولى بالميراث عند عدم الأقارب عندنا كما فى البذل ، وكذلك إذا قال شخص مجهول النسب لآخر : أنت مولاى ترثنى إذا مت وتمقل عنى إذا جنيت ، وقال الآخر : قبلت فعندنا يصبح هذا العقد ويصير القابل وارثاً إلى آخر ما فى الشريفة ، وقوله « الولاء لمن أعتق » وبهذا استدلل البخارى على مسلك الجمهور ، قال العيني : حاصل كلامه أن من أسلم على يده رجل ليس له ولاء لأنه مختص بمن أعتقه واختصاصه به باللام ، ولكن كون اللام فيه للاختصاص فيه نظر لا يخفى ، لأنه يجوز أن يكون للاستحقاق وهى الواقعة بين معنى وذات كاللام فى نحو : ويل للطفنين ، واستحقاق المعتق الولاء لا ينافى استحقاق غيره ،

ويجوز أن يكون للصيرورة لأن صيرورة الولاء للبعث لا تنافي صيرورته لغيره ، انتهى ما في هامش الكوكب . وقول البخارى يذكر عن تميم لمخ ليس بتضعيف للرواية لأنه إنما صرح بنفسه أنهم اختلفوا في صحته ، وقد بسط العيني في تخريج هذا الحديث وبيان صحته وضعفه ، وقال صحيح هذا الحديث أبو زرعة الدمشقي وقال : هذا حديث حسن المخرج متصل ، ورد على الأوزاعي ، وأخرجه الحاكم من طريق ابن موهب عن تميم ثم قال صحيح على شرط مسلم ، وأخرجه الأربعة في الفرائض ، وقد علم من عادة أبي داود أنه إذا روى حديثاً وسكت عنه فإنه يدل على صحته عنده ، وأخرجه النسائي من طريقين ولم يتعرض إلى شيء مما قيل فيه ، وما يؤيد صحة حديث تميم ما رواه ابن جرير الطبري في التهذيب ، وروى خصيف عن مجاهد قال : جاء رجل إلى عمر رضى الله عنه فقال إن رجلاً أسلم على يدي ومات وترك ألف درهم فلن ميراثه ؟ قال : أرأيت لو جنى جنسية من كان يعقل عنه ؟ قال أنا ، قال : فميراثه لك . ورواه مسروق عن ابن مسعود وقاله إبراهيم وابن المسيب وعمر بن عبد العزيز ، وهو قول أبي حنيفة وصاحبيه وريضة ، وروى عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود رضى الله عنهم أنهم أجازوا الموالاة وورثوا ، وقال الليث عن عطاء والزهرى ومكحول نحوه ، والجواب عما قاله الشافعى : هذا الحديث ليس بثابت ، يردده كلام أبي زرعة الذى ذكرنا ، وحكم الحاكم بصحته على شرط مسلم ورواية الأئمة الأربعة في كتبهم ، ألا يرى أن البخارى لما ذكره مطلقاً لم يحزم بضعفه ، وكيف يقول وابن موهب ليس بمعروف وقد روى عنه عبد العزيز بن عمر والزهرى وغيرهم ، ذكرها العيني ، وقال صاحب الكمال : ابن موهب ولاء عمر بن عبد العزيز قضاء فلسطين ، وهذا كله يدل على أنه ليس بمجهول إلى آخر ما بسط العيني في تصحيح الحديث وتوثيق ابن موهب والجواب عما أوردوا عليه .

(باب ميراث الأسير)

يعنى بذلك أن ما اشتهر من أن تبين^(١) الدارين سبب للحرمان من الميراث

(١) فى البحر الرائق فى بيان موانع الإرث : وكذلك اختلاف الدارين سبب لحرمان الميراث ، لأن الميراث إنما يستحق بالنصرة ولا تناصر عند اختلاف الدارين ، ولكن هذا الحكم فى أهل الكفر لا فى حق المسلمين حتى أن المسلم إذا مات فى دار الإسلام وله ابن مسلم فى دار الهند أو الترك يرث ، وفى السراجية فى الموانع من الإرث : اختلاف الدارين إما حقيقة كالحرب والذى ، أو حكماً كالمتأمن والذى ، أو الحريين من دارين مختلفين ، وفى هامشه قوله اختلاف الدارين أى دار الوارث والمورث إما حقيقة كالحرب والذى ، فإذا مات الحربى فى دار الحرب وله أب أو ابن ذى فى دار الإسلام لم يرث أحدهما من الآخر لأن الذى من أهل دار الإسلام والحربى من أهل دار الحرب ، فهما وإن اتحدا ملة لكن بتباين الدارين حقيقة تنقطع الولاية بينهما فتقطع الوراثية المبنية على الولاية ، وقوله كالمتأمن وهو الذى وإن كانا فى دار واحدة حقيقة هى دار الإسلام لكنهما بحسب الحكم فى دارين فإن المستأمن يتمكن من الرجوع إلى دار الحرب ولا يجب القصاص على قاتله ، بخلاف الذى فإنه لا يتمكن الرجوع إلى دار الحرب ويجب القصاص على قاتله ، انتهى مختصراً . وقال الموفق قياس المذهب عندى أن الملة الواحدة يتوارثون وإن اختلفت ديارهم لأن العمومات من النصوص تقتضى تورثهم ولم يرد بتخصيصهم نص ولا إجماع فيجب العمل بعمومها ، وقال القاضى قياس المذهب عندى أنه لا يرث حربى ذمياً ولا ذى حربياً لأن الموالاة بينهما منقطعة ، فأما المستأمن فيرثه أهل الحرب وأهل دار الإسلام . وبه قال الشافعى وبه قال أبو حنيفة ، إلا أن المستأمن لا يرثه الذى لأن دارهما مختلفة ، انتهى مختصراً .

فإنما هو في حق الكافر ، وأما (١) المسلم فلا يحرم من الميراث بتباين الدار .

(باب لا يرث^(٢) المسلم الكافر إلخ)

(١) كما تقدم قريباً في كلام صاحب البحر وهو منذهب الجمهور ، قال العيني : قوله . باب ميراث الأسير ، أى هذا باب في بيان حكم ميراث الأسير الذى فى أيدي العدو ، واختلف فيه ، فعن سعيد بن المسيب : لا يرث الأسير الذى فى أيدي العدو وفى رواية عنه يرث ، وعن الزهرى روايتان نحوه ، وعنه لا يجوز للأسير فى ماله إلا الثلث ، ونقل ابن بطال عن أكثر العلماء أنهم ذهبوا إلى أن الأسير إذا وجب له ميراث أنه يوقف له هذا قول مالك والكوفيين والشافعى والجمهور ، وذلك لأن الأسير إذا كان مسلماً فهو داخل تحت عموم قوله . من ترك مالا فلورثته المسلمين ، وهو من جملة المسلمين الذين يجرى عليهم أحكام المسلمين ، ولا يتزوج امرأته ، ولا يقسم ماله ما تحققت حياته وعلم مكانه ، فإذا انقطع خبره وجهل حاله فهو مفقود يجرى فيه أحكام المفقود ، اه . وتقدم فى البخارى فى كتاب الطلاق فى باب حكم المفقود فى أهله وماله ، قال الزهرى فى الأسير يعلم مكانه : لا تزوج امرأته ، ولا يقسم ماله ، فإذا انقطع خبره فسنته سنة المفقود ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه . وقد تقدم فى الكوكب كلام الشيخ قدس سره على حديث لا يتوارث أهل ملتين ، وزدته تنبيهاً على اختلاف السلف فى المسألتين ، ذكرهما البخارى فى الباب ، أحدهما هذه ، والثانية ما ستأتى من قوله . فإذا أسلم قبل أن يقسم إلخ ، أما المسألة الأولى فقد أجمعوا على أن الكافر لا يرث المسلم حكى الإجماع عليه القسطلانى ، وفى هامش أبى داود عن الطبرى وصرح به الموفق فى المغنى والتووى وابن رشد ، واختلف السلف فى عكسه ، قال الموفق : قال جمهور الصحابة والفقهاء لا يرث المسلم الكافر ، يروى هذا عن الخلفاء الراشدين الأربعة وغيرهم من الصحابة والتابعين ، بسط أسماءهم الموفق ،

منهم الأئمة الأربعة وعامة الفقهاء وعليه العمل ، وروى عن عمر ومعاذ ومعاوية رضى الله عنهم أنهم ورثوا المسلم من الكافر ولم يورثوا الكافر من المسلم ، وحكى ذلك عن بعض التابعين وليس بموثوق به عنهم فإن أحمد قال : ليس بين الناس اختلاف فى أن المسلم لا يرث الكافر ، واحتج القائلون بالتوريث بقوله ﷺ « الإسلام يزيد ولا ينقص ، ولنا ما روى أسامة بن زيد عن النبي ﷺ أنه قال : لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر ، متفق عليه ، فأما حديثهم فيحتمل أنه أراد أن الإسلام يزيد بمن يسلم وبما يفتح من البلاد لأهل الإسلام ، ولا ينقص بمن يرتد لقلعة من يرتد وكثرة من يسلم ، وعلى أن حديثهم بحمل وحديثنا مفسر ، والصحيح عن عمر أنه قال : لا نرث أهل الملل ولا يرثونا ، اهـ ملخصاً من المغنى . والبسط فى الأوجز .

ثم لا يذهب عليك أن صاحب مظاهر حق الشرح الهندى لمشكاة المصابيح حكى مذهب الإمام مالك موافقاً لما قال : يرث المسلم الكافر ، ويوم كلامه أنه حكاه عن النووى وليس كذلك ، فإن النووى لم يذكر مذهب مالك فى ذلك ونص كلامه أجمع المسلمون على أن الكافر لا يرث المسلم وأما المسلم فلا يرث الكافر أيضاً عند جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وذهبت طائفة إلى توريث المسلم من الكافر وهو مذهب معاذ بن جبل ومعاوية وسعيد بن المسيب ومسروق وغيرهم ، وروى أيضاً عن أبى الدرداء والشعبي والزهرى والنخعي نحوه على خلاف بينهم فى ذلك ، والصحيح عن هؤلاء كقول الجمهور إلى آخر ما قال ، وأيضاً يخالف قول صاحب المظاهر ما فى الشرح الكبير للدردير إذ قال وأشار للمانع الرابع وهو المخالفة فى الدين بقوله : ولا يرث مخالف فى دين كسلم مع مرتد أو غيره من يهودى أو نصرانى أو مجوسى ، وكيهودى مع نصرانى فلا توارث بينهما ، اهـ . وأوضح منه ما قاله مالك فى الموطأ الأمر المجتمع عليه عندنا والسنة التى لا اختلاف فيها عندنا

والذى أدركت عليه أهل العلم ببلدنا أنه لا يرث المسلم الكافر بقرابة ولا ولاء ولا رحم ولا يحجب أحداً عن ميراثه ، اهـ . وفى الأوجز : قال مالك الأمر المجتمع عليه عندنا وأكده بقوله والسنة التى لا اختلاف فيها عندنا أى ببلدنا ثم أكده ثالثاً بقوله : والذى أدركت عليه أهل العلم ببلدنا أى المدينة المنورة زادها الله شرافة وكرامة وأكدده بهذه التوكيدات رداً على من قال بذلك من بعض أهل العلم ، اهـ . وأما المسألة الثانية التى ذكرها البخارى بقوله : فإذا أسلم قبل أن يقسم إلخ . فقد بسط الكلام عليها فى الأوجز ، وفيه قال الموفق : اختلفت الرواية فيمن أسلم قبل قسم ميراث مورثه المسلم فنقل الأثرم وغيره أنه يرث ، وروى نحوه عن عمر وعثمان وغيرهما من الصحابة والتابعين ذكر أسمائهم فى الأوجز ، فعلى هذا إن أسلم قبل قسم بعض المال ورث بما بقى ، ونقل أبو طالب فيمن أسلم بعد الموت لا يرث قد وجبت الموارث لأهلها ، وهذا المشهور عن على وبه قال جماعة من التابعين ذكرت أسمائهم فى الأوجز وأبو حنيفة ومالك والشافعى وعامة الفقهاء لقوله ﷺ لا يرث الكافر المسلم ، ولأن الملك قد انتقل بالموت إلى المسلمين فلم يشاركهم من أسلم كما لو اقتسموا ، ولنا ما روى أبو داود بإسناده عن ابن عباس مرفوعاً : كل قسم قسم فى الجاهلية فهو على ما قسم وكل قسم أدركه الإسلام فإنه على قسم الإسلام ، قال الحافظ : قوله لا يرث المسلم إلخ ، هكذا ترجم البخارى بلفظ الحديث ثم قال : وإذا أسلم إلخ ، فأشار إلى أن عمومهم يتناول هذه الصورة أيضاً فمن قيد عدم التوارث بالقسمة احتاج إلى دليل ، وحجة الجماعة أن الميراث يستحق بالموت ، فإذا انتقل عن ملك الميت بموته لم ينتظر قسمته لأنه استحق الذى انتقل عنه ولو لم يقسم المال ، قال ابن المنير : صورة المسألة إذا مات مسلم وله ولدان كافر ومسلم فأسلم الكافر قبل قسمة المال قال ابن المنذر ذهب الجمهور إلى الأخذ بما دل عليه عموم الحديث المذكور إلا ما جاء عن معاذ قال : يرث المسلم من الكافر من غير عكس ، إلى أن قال وههنا قول ثالث ، وهو الاعتناء بقسمة الميراث جاء

ذلك عن عمر وعثمان وهو رواية عن أحمد ، هذا وقد ثبت عن عمر رضى الله تعالى عنه خلافه ، انتهى ملخصاً من الأوجز . قلت : وما استدلل به الموفق من حديث أبي داود قال الخطابي بعد ذكر الحديث فيه : إن أحكام الأموال والأنساب والانكحة التي كانت في الجاهلية ماضية على ما وقع الحكم منهم فيها أيام الجاهلية لا يراد منها شيء في الإسلام ، وأن ما حدث من هذه الأحكام في الإسلام فإنه يستأنف فيه حكم الإسلام ، اهـ . ويؤيد ما قال الخطابي ما في المشكاة برواية ابن ماجه عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال : ما كان من ميراث قسم في الجاهلية فهو على قسمة الجاهلية ، وما كان من ميراث أدركه الإسلام فهو على قسمة الإسلام ، ويؤيده أيضاً ما في الموطأ عن مالك عن ثور أنه قال : باقني أن رسول الله ﷺ قال : أيما دار أو أرض قسمت في الجاهلية فهي على قسمة الجاهلية ، وأيما دار أو أرض أدركها الإسلام ولم تقسم فهي على قسم الإسلام ، اهـ . وإلى ذلك ذهب الشيخ قدس سره في الدر المنضود على سنن أبي داود إذ قال : قوله : باب فيمن أسلم على ميراث ، أي قابضاً عليه أو مستحقاً عليه ، والاول بأن قسم قبل إسلامه ، والثاني إذا أسلم ولم يقسم بعد ، والحاصل أن ما قسم قبل إسلامه فإنه لا ينقض بإسلامه وما لم يقسم إلا بعد إسلامه فإنه لا ينقص منه حقه ، والحاصل أن تصرفات الجاهلية بمقاة على ما وقعت ، فأما إذا لم يقسم إلا في الإسلام فإنه لا يعدل فيه عن سنن الإسلام ، اهـ .

كتاب "الحدود"

(باب ما جاء " في ضرب شارب الخمر)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تمييزاً لكتاب الحدود عما قبله ، وفي الأوجز : الحدود بضم الحاء جمع حد بفتحها وهو الحاجز بين الشيئين يمنع اختلاط أحدهما بالآخر ، سمي بذلك الحدود الشرعية لكونها مانعة لمعاملته عن معاودة مثله ولغيره أن يسلك مسلكه ، قال الحافظ : قد حصر بعض العلماء ما قيل فيه بوجوب الحد به في سبعة عشر شيئاً بسطت في الأوجز ، قال الراغب : وتطلق الحدود ويراد بها نفس المعاصي كما في قوله تعالى : « وتلك حدود الله فلا تقربوها ، وعلى فعل فيه شيء مقدور منه » ومن يتعمد حدود الله فقد ظلم نفسه ، وفي الهداية : الحد لغة المنع ، ومنه الحداد للبواب ، وفي الشريعة هو العقوبة المقدرة حقاً لله تعالى حتى لا يسمى القصاص حداً لأنه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير ، والمقصد الأصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد ، والطهارة ليست أصلية فيه بدليل شرعه في حق الكافر ، انتهى ما في الأوجز مختصراً .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجمل الكلام على أبوابه في الدر المنصوب على سنن أبي داود ، وزدته توضيحاً لبعض المسائل بالاختصار أجمل الكلام عليها في الأوجز ، فاعلم أن وهنا عدة مسائل : الأولى ما في الأوجز عن الموفق : يجب الحد على من شرب قليلاً من المسكر أو كثيره ولا نعلم فيه خلافاً بينهم في ذلك في عصير العنب غير المطبوخ واختلفوا في سائرهما ، فذهب إمامنا [أحمد] إلى التسوية بين عصير العنب وكل مسكر وهو قول مالك والشافعي ،

وقالت طائفة : لا يحد إلا أن يسكر ، منهم أبو وائل والنخعي وكثير من أهل الكوفة وأهل الرأي ، انتهى مختصراً . وتقدم الكلام عليه مفصلاً في حاشية اللامع في أول كتاب الاثربة ، المسألة الثانية وهي مقدار الحد ، ففي الأوجز أنهم اختلفوا في ذلك ، قال القاضي عياض : أجمعوا على وجوب الحد في الخمر واختلفوا في تقديره ، فذهب الجمهور إلى الثمانين ، وقال الشافعي في المشهور عنه وأحمد في رواية وداود أربعون ، وتبعه على نقل الإجماع ابن دقيق العيد والنووي ومن تبعهما ، وتعقب بأن الطبري وابن المنذر وغيرهما حكوا عن طائفة من أهل العلم أن الخمر لا حد فيها وإنما فيها التعزير ، وقال الحافظ بعد بسط الكلام على الروايات في ذلك : والذي تحصل لنا من الآراء في حد الخمر ستة أقوال : الأول أن النبي ﷺ لم يجعل فيها حداً معلوماً بل كان يقتصر في ضرب الشارب بما يليق به ، قال ابن المنذر : قال بعض أهل العلم : أتى النبي ﷺ بسكران فأمرهم بضربه وتبكيته ، فدل على أن لأحد في السكر بل فيه التثقيب والتبكيك ، ولو كان ذلك على سبيل الحد لبينه بياناً واضحاً ولأنه لو كان في ذلك عندهم عن النبي ﷺ شيء محدود ما استشار عمر رضي الله تعالى عنه الصحابة وما تجاوزه ، الثاني أن الحد فيه أربعون ولا تجوز الزيادة عليها ، الثالث مثله لكن للإمام أن يبلغ به ثمانين وهل تكون الزيادة من تمام الحد أو تعزيراً قولان ، الرابع ثمانون ولا تجوز الزيادة عليها ، الخامس كذلك وتجوز الزيادة تعزيراً ، وعلى الأقوال كلها هل يتعين بالسوط الجلد أو يتعين بما عداه أو يجوز بكل من ذلك أقوال ، السادس إن شرب فجلة ثلاث مرات فعاد الرابعة وجب قتله ، وقيل إن شرب الخامسة وجب قتله ، وهذا السادس في الطرف الأبعد من الأول وكلاهما شاذ ، وأظن أن الأول رأى البخاري فإنه لم يترجم بالعدد أصلاً ولا أخرج هنا في العدد الصريح شيئاً ، اهـ . وقال ابن عبد البر : وانعقد لإجماع الصحابة ولا مخالف لهم منهم وعليه جماعة التابعين وجمهور فقهاء المسلمين والخلاف في ذلك كالشذوذ المحجوج بقول الجمهور ، وتعقب بما في الصحيح أنه

جلد الوليد في خلافة عثمان أربعين ، ثم قال : جلد النبي ﷺ أربعين وأبو بكر أربعين وعمر رضى الله عنه ثمانين ، وكل سنة ، وهذا أحب إلى ، فلو أجمعوا على الثمانين في زمن عمر لما خالفوا في زمن عثمان وجلدوا أربعين إلا أن يكون مراد أبي عمر أنهم أجمعوا على الثمانين بعد عثمان فيصح كلامه ، قاله الزرقاني ، انتهى مختصراً من الاوجز . وكتب الشيخ قدس سره في الدر المنضود على سنن أبي داود في الأحاديث المتعلقة بقتل الشارب قوله : ثم إن شربوا فاقتلوه ، فقيل تشريع نسخ قبل العمل به والظاهر أنه رخصة للحاكم إذا رأى ذلك تعزيراً فلا يفترق إلى القول بالنسخ ، وقوله : فكانت رخصة ، أى فصار الترك رخصة ولم يبق وجوب القتل ، وقد عرفت جوابه وإنما أورد المؤلف ههنا أسانيد متعددة ليعلم بها أن اختلاف الروايات في أمر القتل بالرابعة أو الخامسة أو الثالثة ليس باضطراب لما روى كل منها بأسانيد متعددة ، ثم أورد بعد الكل رواية تدل على نسخ ما تقدم ، ولا ينافيه ما ذكرنا فإن النبي ﷺ لم يقتله وإن كرر الشرب أربعاً لأنه لم يؤد رأيه إلى ذلك ولعله ارتجى منه الكتاب ، اه . وأجل الشيخ قدس سره الكلام على ذلك في الكوكب أيضاً ، وفي فتاوى الحافظ ابن تيمية وكان النبي ﷺ يجلد شارب الخمر ولم يقتله ، بل قد ثبت عنه ﷺ في صحيح البخارى وغيره أن رجلاً كان يشرب الخمر وكان اسمه عبد الله حمزاً وكان يضحك النبي ﷺ وكان كلما أتى به إليه جلده فأتى به إليه مرة فلعنه رجل فقال النبي ﷺ : « لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله » ، وهذا من أجود ما يحتاج به على أن الأمر بقتل الشارب في الثالثة والرابعة مفسوخ لأن هذا أتى به ثلاث مرات ، وقد أعيانا الأئمة الكبار جواب هذا الحديث ، ولكن نسخ الوجوب لا يمنع الجواز ، فيجوز أن يقال : يجوز قتله إذا رأى الإمام المصلحة في ذلك ، اه . وتبعه ابن القيم كما في البذل .

(باب الحدود^(١) كفارة)(باب^(٢) إقامة الحدود)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه قد سبق منه الكلام على ذلك في كتاب الشهادات في د باب شهادة القاذف ، وبسط في هامشه الكلام على ذلك مبسوطاً وزدته بياناً للحل الذي تقدم فيه ، وأيضاً دفعاً لما يشكك على هذا الباب ماسياً قريباً من د باب توبة السارق ، لأن حد السارق داخل في جملة الحدود وهي كفارة عند الإمام البخارى ومن واقعته ، وينافيه الباب الآتى من د باب توبة السارق ؛ ولم يتعرض له أحد من الشراح ، ويمكن التفتى عنه عند هذا العبد الضعيف المعترف بالسيئات والفقير إلى رحمة ربه الكريم أن كفارة الذنوب شيء آخر عند الإمام البخارى ، وقبل شهادة الحدود أمرزائد فوق ذلك ، فجرد التكفير يحصل بالحدود ، وأما قبول شهادته فيتوقف على التوبة ، ويدل على ذلك ما سياتى في آخر الباب الآتى قال أبو عبد الله : إذا تاب السارق بعدما قطع يده قبلت شهادته ، وكذلك كل محدود إذا تاب قبلت شهادته ، ويدل عليه أيضاً ما تقدم في كتاب الشهادات في د باب شهادة القاذف إلخ ، من الأثر الدال على ذلك من أن عمر جلد أبا بكر وغيره ثم استتابه ، وقال من تاب قبلت شهادته ، اهـ . وهذا كله عند الإمام البخارى ، وأما عندنا الحنفية فالحدود ليست بكفارة ولا بمطهرة للذنوب ، والتطهير إنما يحصل بالتوبة ، وأما الحدود فهي زاجرات كما تقدم .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته بياناً افترض الترجمة عندي ، وهو أن الحدود من حقوق الله تعالى لا من حقوق العباد ، فلا يجوز لأحد أن يشفع فيه ، كما سيئوب البخارى بقوله د باب كراهية الشفاعة في الحد ، ولا يجوز لأحد عفوّه بعد ثبوته ولا الصلح عليها بشيء ، كما تقدم في كتاب الصلح في د باب إذا اصطلموا على صلح جور فهو مردود ، وأخرج فيه البخارى حديث العيص الزانى ،

قوله : (وفي كم تقطع ؟)^(١)

وفي الدر المختار: الحد لغة المنع ، وشرعاً عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى زجراً فلا تجوز الشفاعة فيه بعد الوصول للحاكم وليس مطهراً عندنا ، وأجمعوا أنها لا تسقط الحد في الدنيا فلا تعزير حد لعدم تقديره ، ولا قصاص حد لأنه حق المولى ، قال ابن عابدين : قوله حقاً لله لأنها شرعت لمصلحة تعود إلى كافة الناس من صيانة الأنساب والأموال والعقول والأعراض ، اهـ . وفي نيل المآرب من فقه الحنابلة : وتحرم الشفاعة وقبولها في حد الله سبحانه وتعالى بعد أن يبلغ أى يثبت عند الإمام ، قال في المستوعب : ولا يجوز للإمام أن يقبل شفاعة فيما هو حق لله سبحانه وتعالى من الحدود ولا يعمفو عنه ، وحرمت الشفاعة لكونها طلب فعل يحرم على من طلبه منه ، اهـ . وقال النووي : وقد أجمع العلماء على تحريم الشفاعة في الحد بعد بلوغه إلى الإمام وعلى أنه يحرم التشفيع فيه ، فأما قبل بلوغه إلى الإمام فقد أجاز الشفاعة فيه أكثر العلماء إذا لم يكن المشفوع فيه صاحب شر وأذى للناس ، فإن كان لم يشفع فيه ، اهـ .

(١) اعلم أولاً أن الإمام البخارى ذكر في الباب ثلاثة مسائل : الأولى هذه التي ذكرها الشيخ قدس سره ، والثانية ماسياتى من قوله « وقطع على من الكف » والثالثة ماسياتى في أثر قتادة ، أما الأولى وهى التي ذكرها البخارى بقوله « وفي كم تقطع » وهى التي تعرض له الشيخ قدس سره في كلامه ، ذكر فيه في الأوجز عن الزرقاني تبعاً للحافظ قريياً من عشرين مذهباً ، وفي البذل أحد عشر مذهباً ، ومذاهب الائمة الأربعة كما في الأوجز عن فروعههم أن الإمام أحمد اختلفت الروايات عنه كما في الأوجز عن المغنى ، وفي الروض المربع : ويشترط أيضاً أن يكون المسروق نصاباً ، وهو أى نصاب السرقة ثلاثة دراهم خالصة أو تخلص من مغشوشة أو ربع دينار أى مثقال وإن لم يضرب أو عرض قيمته كأحدهما

أى ثلاثة دراهم أو ربع دينار ، فلا قطع بسرقة ما دون ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تقطع اليد إلا فى ربع دينار فصاعداً » ، رواه أحمد ومسلم ، وكان ربع الدينار يومئذ ثلاثة دراهم ، والدينار اثنا عشر درهماً رواه أحمد ، اهـ . ونحو ذلك فى نيل المآرب ، وأما مذهب الشافعى فربع دينار أو ما يبلغ قيمته من فضة أو عرض كما جزم به الحافظ فى الفتح ، وأما مذهب مالك كما فى الأوجز عن الدردير : تقطع بسرقة ربع دينار شرعى أو ثلاثة دراهم شرعية خالصة من الغش أو بسرقة ما يساوى ثلاثة دراهم من العروض وغيرها ، والتقويم بالدراهم لا بربع الدينار وهو المشهور ، وأما مذهب الحنفية فهو عشرة دراهم معروف ، انتهى ملخصاً من الأوجز بزيادة من الروض . وفى الهداية : وإذا سرق عشرة دراهم أو ما يبلغ قيمته عشرة دراهم مضروبة ، يعنى أن غير الدراهم يعتبر قيمته بها وإن كان ذهباً ، اهـ . وأما المسألة الثانية وهى محل القطع فذكر الحافظ فيه فى الفتح أربعة مسالك للاختلاف فى حقيقة اليد ، قليل : أولها من المنكب ، وقيل من المرقق ، وقيل من الكوع ، وقيل من أصول الأصابع ، وأخذ بظاهر الأول بعض الخوارج ، ونقل عن سعيد بن المسيب واستفكره جماعة ، والثانى لا نعلم من قال به فى السرقة ، والثالث قول الجمهور ونقل بعضهم فيه الإجماع ، والرابع نقل عن على واستحسنه أبو ثور إلى آخر ما بسط من الدلائل ، وفى الأوجز : قال الموفق : لاختلاف بين أهل العلم فى أن السارق أول ما يقطع منه يده اليمنى من مفصل الكف وهو الكوع ، وفى قراءة ابن مسعود : « فاقطعوا أيماهما » ، وهذا إن كان قراءة وإلا فهو تفسير ، وقد روى عن أبي بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما أنهما قالا : إذا سرق السارق فاقطعوا يمينه من الكوع ولا تخالف لهما فى الصحابة . اهـ . وأما المسألة الثالثة فقد قال الحافظ قوله : « وقال قتادة إلخ » وصله أحمد فى تاريخه ، وقد أخرجه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة فذكر مثل قول الشعبي لا يزداد على ذلك قد أقيم عليه الحد ،

ولما عدل (١) علماؤنا إلى العشرة مع أن في الروايات نصرياً بكون القطع واجباً في الأقل لقوله عليه السلام : « لا قطع في أقل من عشرة دراهم ، ولا شك أن الشبهة دارمة (٢) ولا أقل من الشبهة .

وكان ساق بسنده عن الشعبي أنه سئل عن سارق قدم ليقطع فقدم شماله فقطعت فقال : لا يزداد على ذلك ، وأشار المصنف بذكره إلى أن الأصل أن أول شيء يقطع من السارق اليد اليمنى وهو قول الجمهور ، وقد قرأ ابن مسعود « فاقطعوا أيماهما » وأخرج سعيد بن منصور بسند صحيح عن إبراهيم قال : هي قراءة تايي أصحاب ابن مسعود ، ونقل فيه عياض الإجماع وتعقب ، نعم قد شذ من قال إذا قطع الشمال أجزأت مطلقاً كما هو ظاهر النقل عن قتادة ، وقال مالك إن كان عمداً وجب القصاص على القاطع ووجب قطع اليمن ، وإن كان خطأ وجبت الدية ويحزى عن السارق ، وكذا قال أبو حنيفة ، وعن الشافعي وأحمد قولان ، اهـ . وبسط القسطلاني اختلاف الشافعية فيما بينهم وصاحب الهداية اختلاف الإمام أبي حنيفة وصاحبيه فارجع إليهما لو شئت التفصيل .

(١) أجاب الشيخ قدس سره بذلك عما أوردوا على مستدل الحنفية بأن الروايات الصحيحة الصريحة تدل على القطع بسرقة ثلاثة دراهم أو ربع دينار كما بسطها الإمام البخاري في الباب .

(٢) وفي الهداية : ولنا الأخذ بالأكثر في هذا الباب أولى احتيالا للدرء الحد ، وهذا لأن في الأقل شبهة عدم الجناية وهي دارمة للحد ، وقد تأيد ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا قطع إلا في دينار أو عشرة دراهم ، وكتب مولانا عبد الحى في هامشه : قوله « ولنا إلخ » يرد عليه أنه كيف يكون الأخذ بالأكثر أولى مع ورود خبر قطع اليد في المجن والخبر مقدم على الرأى ، جوابه إنما لا تقدم الرأى على الخبر ، بل نقول لما وقعت الشبهة ، والحدود تدرأ بها كان الأخذ بالأكثر أولى ، وتوضيحه أنه لا شك في ثبوت قطع اليد في المجن علـ

عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، ومع ذلك فقد أخرج عبدالرزاق في مصنفه عن ابن مسعود مرفوعاً: « لا تقطع اليد إلا في دينار أو عشرة دراهم، ومثله روى الطبراني وأحمد في مسنده وإسحق بن راهويه وابن أبي شيبة وغيرهم، وهذه الأحاديث وإن كان أحادها ضعيفة لكن ضعفها زال بسبب التعاضد والاجتماع فأورثت شبهة في أنه هل يقطع اليد في أقل من عشرة دراهم أم لا؟ فذلك قلنا لا تقطع إلا في عشرة دراهم لا في أقل منه اقتداء بقوله عليه الصلاة والسلام: « ادروا الحدود ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله فإن الإمام لأن يخطيء في العفو خير له من أن يخطيء في العقوبة، أخرجه الحاكم والترمذي، وأخرج نحوه ابن عدى وغيره، وبهذا ظهر دفع ما أورد الشافعية علينا من أن حديث قطع المجن قوى مروي في الصحاح فلا يعارضه حديث « لا تقطع اليد إلا في دينار، الحديث فالعمل بحديث الصحاح أولى وأحسن، وجه الدفع أن حديث القطع في المجن وإن كان قوياً كما بالقطع في أقل من عشرة دراهم، لكن الحديث الآخر وإن كان ضعيفاً أورث شبهة، والحدود تدفع حتى الوسع فلذا قلنا بالأخذ بالأكثر، هذا ما عندي في توضيح المقام، اهـ. ومال صاحب الفيض إلى أن اختلاف الروايات في ثمن المجن من ثلاثة دراهم إلى عشرة كان باختلاف الزمان، ففي ابتداء الزمان كان ثمنه ثلاثة دراهم حين كانوا صغاليك وفي آخر زمنه عليه السلام بلغ إلى عشرة دراهم فلا اختلاف في الروايات ولا اضطراب ولا حاجة إلى القول بالندخ، وهذا كالاختلاف في مقدار المهر كان في أول الزمان في زمان شدة الفقر خاتماً من حديد وانتهى في آخره إلى عشرة دراهم.

كتاب المحاربين " إلخ

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته دفعا لما يورد على الإمام البخارى من عدم مناسبة ذكر هذا الكتاب ههنا قال الحافظ : كذا هذه الترجمة ثبتت للجميع ههنا وفي كونها في هذا الموضع إشكال وأظنها بما انقلب على الذين نسخوا كتاب البخارى من المسودة ، والذي يظهر لى أن محلها بين كتاب الديات وبين استنباه المرتدين ، وذلك أنها تخللت بين أبواب الحدود فإن المصنف ترجم كتاب الحدود وصدره بحديث " لا يزنى الزانى وهو مؤمن ، وفيه ذكر السرقة وشرب الخمر ، ثم بدأ بما يتعلق بحد الخمر فى أبواب ثم بالسرقة كذلك ، فالذى يليق أن يثالث بأبواب الزنا على وفق ما جاء فى الحديث الذى صدر به ثم بعد ذلك إما أن يقدم كتاب المحاربين وإما أن يؤخره ، والاولى أن يؤخره ليعقبه باب استنباه المرتدين فإنه يليق أن يكون من جملة أبوابه ، ولم أر من نبه على ذلك إلا الكرماني فإنه تعرض لشيء من ذلك فى " باب لائم الزناة ، ولم يستوف كما سأنبه عليه ، ووقع فى رواية النسفى زيادة قد يرتفع بها الإشكال ، وذلك أنه قال بعد قوله " من أهل الكفر والردة ، فزاد " ومن يجب عليه الحد فى الزنا ، فإن كان محفوفاً فكأنه ضم حد الزنا إلى المحاربين لإفضائه إلى القطع فى بعض صورته بخلاف الشرب والسرقة ، وعلى هذا فالاولى أن يبدل لفظ " كتاب ، " بـ " باب ، " وتكون الأبواب كلها داخلة فى كتاب الحدود ، اهـ . وتعقب على كلامه العلامة العيني رحمه الله تعالى بقوله : وهذا بعيد جداً ، ثم ذكر المناسبة ما خصه المحنى بقوله المناسبة ههنا موجودة ، فإن كتاب الحدود الذى قبله مشتمل على أبواب مشتملة على شرب الخمر والسرقة والزنا ، وهذه معاص داخلة فى محاربة الله ورسوله ، إلى أن

قال : وفيه أبواب لا يتعلق إلا بما يتعلق بالمحاربين ، فحينئذ ذكره بلفظ الكتاب
أولى ، انتهى مختصراً . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف المعترف بالسيئات
أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه أجاد في ذكر هذا الكتاب ههنا ، وهذا من
دقة نظره كما هو دأبه في هذا الكتاب ، وتوضيح ذلك أن العلماء من السلف
والخلف اختلفوا في مصداق هذه الآية ، والجمهور على أنها نزلت في قطاع الطريق
وهم إخوان السرقه ولذا عقبه بأبواب السرقه ، ولكن ميل البخارى إلى أن نزولها
في أهل الكفر والردة فأجاد الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه في ذكر مختاره
باللفظ صريحاً بلفظ كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة ، وذكره ههنا رعاية
لقول الجمهور لكون قطاع الطريق من إخوان السارقين ، وذكره بلفظ الكتاب
بدل الباب للفرق بين قطاع الطريق والسارقين ، فإنه لو ذكره بلفظ الباب توهم
دخوله في أبواب السرقه المتقدمه ، قال الحافظ : قال ابن بطال ذهب البخارى إلى
أن آية المحاربة نزلت في أهل الكفر والردة وساق حديث العرينين وليس فيه
تصريح بذلك ، ولكن أخرج عبد الرزاق عن قتادة حديث العرينين وفي آخره قال :
بلغنا أن هذه الآية نزلت فيهم وإنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ، الآية ،
وعن قال ذلك الحسن والزهرى وغيرهما ، قال : وذهب جمهور الفقهاء إلى أنها
نزلت فيمن خرج من المسلمين يسمى في الأرض بالفساد ويقطع الطريق وهو قول
مالك والشافعى والكوفيين ثم قال : ليس هذا منافياً للقول الأول لأنها وإن نزلت
في العرينين بأعيانهم لكن لفظها عام يدخل في معناه كل من فعل مثل فعلهم من
المحاربة والفساد ، قال الحافظ : بل هما متغايران والمرجع إلى تفسير المراد بالمحاربة
فمن حملها على الكفر خص الآية بأهل الكفر ومن حملها على المعصية عم ، ثم نقل
ابن بطال عن إسماعيل القاضى أن ظاهر القرآن وما مضى عليه عمل المسلمين يدل على أن
الحدود المذكورة في هذه الآية نزلت في المسلمين ، وأما الكفار فقد نزل فيهم فإذا لقيتم

(باب الرجم^(١) بالبلاط)

الذين كفروا فضرب الرقاب، الآية، فكان حكمهم خارجاً عن ذلك، وقال تعالى في آية المحاربة «إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم، وهي دالة على أن من تاب من المحاربين يسقط عنه الطلب بما ذكر بما جناه فيها، ولو كانت الآية في الكافر لنفعته المحاربة، ولكان إذا أحدثت المحاربة مع كفره اكتفينا بما ذكر في الآية، وسلم من القتل إلى آخر ما بسط، وقال الشيخ في البذل: قال ابن جرير واختلف أهل العلم في المستحق اسم المحارب لله ورسوله الذي يلزمه حكم هذه، فقال بعضهم: هو اللص الذي يقطع الطريق، وهو عطاء الخراساني وقتادة، وقال آخرون هو اللص المجاهر بلصوصيته المكاث في مصر وغيره، ومن قال ذلك الأوزاعي، وقال مالك ابن أنس: من حمل السلاح على المسلمين في مصر أو خلاه، فكان ذلك منه على غير ثائرة كانت بينهم ولا دخل ولا عداوة، قاطعاً للسبيل والطريق والديار، محتفياً لهم بسلاحه قتل أحداً منهم قتله الإمام كقتله المحارب، وقال آخرون: المحارب هو قاطع الطريق، فأما المكابر في الأمصار فليس بالمحارب الذي له حكم المحاربين، ومن قال ذلك أبو حنيفة وأصحابه، انتهى مختصراً. وبسط الكلام على ذلك في الأوجز أشد البسط، وذكر فيه أن في آية المحاربة ثلاثة مسائل خلافية الأولى: أنها في الكفرة أو في المسلمين، الثانية: في تعريف المحارب، الثالثة: أن الأحكام الأربعة في الآية على التأخير أو على التسوية؟ فارجع إليه لو شئت التفصيل.

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره، وزدته دفعاً لما أوردوا على الإمام البخاري في تبويب هذه الترجمة، قال الحافظ: وقد استشكل ابن بطال هذه الترجمة فقال: البلاط وغيره في ذلك سواء، وأجاب ابن المنير بأنه أراد أن ينبه على أن الرجم لا يختص بمكان معين للأمر بالرجم بالمصلى تارة وبالبلاط أخرى، قال: ويحتمل أنه أراد أن ينبه على أنه لا يشترط الحف في الرجم، لأن الرجم لا يشترط الحف فيه.

(باب^(١) رجم الحبلى)

وهذا جزم ابن القيم وقال: أراد رد رواية بشير بن المهاجر عن أبي بريدة(*) عن أبيه أن النبي ﷺ أمر بحفرت لماعز بن مالك حفرة فرجم فيها، أخرجه مسلم وهو وهم سرى من قصة الغامدية إلى قصة ما عز، قال الحافظ: ويحتمل أن يكون أراد أن يذبح على أن المكان الذى يجاور المسجد لا يعطى له حكم المسجد فى الاحترام، لأن البلاط المشار إليه موضع كان مجاوراً للمسجد النبوى، ومع ذلك أمر بالرجم عنده، انتهى مختصراً. والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى رحمه الله تعالى أشار بذلك إلى أن حد الزنا يذبحى له الإشاعة والتشهير، ولذا قال عزاسمه: «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين»، فكأنه ذكر ذلك تنبيهاً واحتراساً عما تقدم من «باب من أمر بضرب الحد فى البيت»، أن حد الزنا ليس بداخل فى ذلك، فإن النبي ﷺ أمر بضرب النعمان بن كان فى البيت فى حد الشرب، وأمر ههنا بإخراج المرجوم إلى البلاط، وبسط فى الأوجز فى تفسير قوله تعالى: «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين»، واختلافهم فى عدد الطائفة، وفيه قال الجصاص فى أحكام القرآن بعد ذكر الأقوال المختلفة قال أبو بكر: يشبه أن المعنى فى حضور الطائفة ما قاله قتادة أنه عظة وعبرة لهم فيكون زجراً له عن العود إلى مثله وردعاً لغيره عن إتيان مثله، والأولى أن تكون الطائفة جماعة يستفيض الخبر بها ويشيع فيردع الناس عن مثله، لأن الحدود موضوعة للزجر والردع، اهـ. ويستنبط ما اخترته مما أفاده مولانا محمد حسن المكي فى تقريره فى إقامة حد الخمر فى البيت قوله «وفى البيت، بخلاف حد الزنا»، فإنه لا يكون إلا فى المجمع العام، وكذلك حد الشرب بعد الإجماع عليه بخلاف ما قبل الإجماع، فإنه يكفى فيه فى البيت كما قال فى الكتاب.

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره العزيز، وزدته دفعاً لما يرد على ظاهر

(*) كذا فى الأصل والصواب بدله ابن بريدة ١٢ ز.

(هل لك في فلان) أى هل (١) لك رأى في تعزيره وتأديبه .

رجمة البخارى أنه لا يثبت بالحديث ، فإن الثابت بالحديث الرجم بالحبل الآتى ، قول عمر ، وأما رجم الحبل فلا يثبت بالحديث ، وأيضاً المسألة إجماعية ، إل الحافظ : قال الإسماعيلى يريد إذا حبلت من زنا على الإحصان ثم وضعت ، أما وهى حبل فلا ترجم حتى تضع ، وقال ابن بطال : معنى الترجمة هل يجب على الحبل رجم أولاً ؟ وقد استقر الإجماع على أنها لا ترجم حتى تضع ، قال النووى : كذا لو كان حدّها الجلد لا تجلد حتى تضع ، وكذا من وجب عليها قصاص وهى حامل لا يقتص منها حتى تضع بالإجماع فى كل ذلك ، اهـ . وفى الأوجز قال الموفق : لا يقام الحد على حامل ، سواء كان الحمل من زنا أو غيره ، لانعلم فيه خلافاً ، قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن الحامل لا ترجم ، اهـ . ويمكن التفتى عن الإمام البخارى أنه لم يرد رجمها حالة الحمل بل أراد الرجم بحبل الزنا ، وإليه أشار العلامة العيني قوله : باب رجم الحبل من الزنا إلخ ، أى هذا باب فى بيان رجم المرأة التى حبلت من الزنا إذا أحضنت أى تزوجت ، وقد مر نحوه عن الإسماعيلى .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى معناه واضح ، قال الحافظ فى الفتح : قوله « هل لك فى فلان ؟ » لم أفق على اسمه ، ووقع فى رواية ابن إسحق أن من قال ذلك كان أكثر من واحد ، ولفظه أن رجلين من الانصار ذكرا بيعة أبى بكر ، وقوله « لقد بايعت فلانا » هو طلحة بن عبيد الله أخرجه البزار من طريق أبى معشر عن زيد بن أسلم عن أبيه ، وعن عمير مولى غفرة قال : قدم على أبى بكر مال فذكر قصة طويلة فى قسم النبى ثم قال : حتى إذا كان من آخر السنة التى حج فيها عمر ، قال بعض الناس : لو قد مات أمير المؤمنين ، أقننا فلاناً - يعنون طلحة بن عبيد الله - ونقل ابن بطال عن المهلب أن الذين عنوا أنهم يبايعونه رجل من الانصار ولم يذكر مستنده فى ذلك ، اهـ . وقال القسطلانى : قوله « فى فلان » لم يسم يقول : لو قد مات عمر رضى الله تعالى عنه لقد بايعت فلانا ، قال فى المقدمة فى مسند البزار

قوله : (يريدون أن يغصبوهم^(١) أمورهم) ومنها الخلافة ، وغصبها منهم إقامة الخليفة من غير مشورة منهم أو استخلاف من أميرهم .

والجمعديات بإسناد ضعيف : إن المراد بالذى يبايع له طلحة بن عبيد الله ولم يسم القاتل ولا الناقل ، قال : ثم وجدته في الانساب للبلاذرى بإسناد قوى من رواية هشام بن يوسف عن معمر عن الزهرى بالإسناد المذكور في الاصل ، ولفظه قال عمر : « بلغنى أن الزبير قال : لو قد مات عمر لبايعنا علياً ، الحديث ، وهذا أصح ، ثم ذكر القسطلانى عن الشرح ما تقدم في كلام الفتح قريباً من قوله « لقد بايعت فلانا ، - أى طلحة بن عبيد الله - إلى قوله ولم يذكر مستنده ثم قال : وأبدى الكرماني سؤالاً ههنا فقال : فإن قلت « لو » حرف لازم أن يدخل على الفعل ، وههنا دخل على الحرف ؟ وأجاب بأن « قد » ههنا في تقدير الفعل ، إذ معناه لو تحقق موته أو « قد » مقحم ، اه .

(١) قال الحافظ : كذا في رواية الجمع بغين معجمة وصاد مهملة ، وفي رواية مالك يغتصبوهم بزيادة مشاة بعد الغين المعجمة ، وحكى ابن التين أنه روى بالعين المهملة وضم أوله : من أعضب أى صار لاناصرله ، والمغضوب الضعيف ، والمعنى أنهم يغلبون على الأمر ، فيضعف لضعفهم ، والاول اولى ، والمراد أنهم يشبون على الأمر بغير عهد ولا مشاورة ، وقد وقع ذلك بعد على وفق ما حذرهم عمر رضى الله تعالى عنه ، اه . وقال القسطلانى تبعاً للمعنى : بفتح التحتية وسكون الغين المعجمة وكسر الصاد المهملة منصوب ، فحذف النون ، وفي رواية مالك يغتصبوهم بزيادة تاء الافتعال ، ويروى أن يغصبونهم بالنون بعد الواو ، وهولاء كقوله تعالى : « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح ، بالرفع وهو تشبيههم « أن » بما المصدرية فلا ينصبون بها ، أى الذين يقصدون أموراً ليست من وظائفهم ولا مرتبتهم فيريدون أن يباشروها بالظلم والغصب ، ولابى ذر عن الكشميهنى : أن يغصبوهم بالعين المهملة والضاد

قوله : (لا تطردني ^(١)) إلخ) وهذا مقدمة لما هو بصدده ، فإن استنابة الرجل واستخلافه من غير مشورة من المؤمنين لإطراء له وبجائزة من حده ، فلما نهى النبي ﷺ من الإطراء في حقه ، وهو أهل لكل منقبة جميلة ، فكيف بمن يطرى أحداً ممن ليس بمثابة من تلك الصفات .

قوله : (وليس منكم) تنبيه ^(٢) على بعض أسباب الوقاية عن الشر بعد تسليم أنه لوقوعه فلتة كان مظنة الشر أيضاً ، فكيف لا تكون مبايعة غيره إذا وقعت فلتة سبياً للشر .

المعجمة وفتح أوله ، اه . وما في القسطلاني عن الكشميني بالضاد المعجمة وفتح أوله مخالف لما في العيني إذ قال بضم أوله وكذا تقدم عن الفتح .

(١) وهكذا في تقرير المسكي إذ قال : قوله « لا تطردني إلخ » كذلك أنتم لا تطروا طلحة ، بأن يزيدوه على عثمان رضي الله عنه وعلى رضي الله عنه ، قوله « وسمعت يعني أن فلتة أبي بكر أيضاً كان شراً في الجملة ، لكنه وفي شرها لما له من كرامة عند الله ، قوله « ثم بايعته الأنصار ثم قيل : إن علياً والزيير لم يحضرا ، وكانا كل واحد منهما يتمنى الخلافة لنفسه ، كما أن سعداً يتمناها ، فلذلك تخلفا فدعيا لزيير أولاً فبايع ثم جاء عليّ فبايع ، أما سعد فقد فقد من ذلك اليوم حتى سمعوا قائلاً يقول : قد قتلناه ، علي وفق ما أخبر به عمر بقوله « قتله الله ، فكان قتله نصهيراً من الله تعالى عن لائم المخالفة من بيعة أبي بكر رضي الله تعالى عنه . اه .

(٢) تقدم قريباً ما في تقرير المسكي مما يتعلق بذلك وفي تقريره الآخر قوله : « وفي شرها » يعني لا شك أن البيعة بغتة أي من غير مشورة لا يخلو عن الشر ، لكن بيعة أبي بكر وقانا الله من شرها وأتمها بفضله ، فلا يقاس عليه غيره لأنه ليس منكم من تقطع الأعناق إليه ، أي تقطع أعناق الإبل بالسير إليه أو أعناق الرجال بالإطاعة والانقياد إليه ، وعلى هذا التقدير المراد بالقطع معناه المجازي أي التواضع ، اه .

(قوله تغرة أن يقتلا) علة (١) للمتابعة، أى ليس يسوغ لكم أن تتابعوه فى ذلك خشية أن يقتلا، وحاصله أنه لا يذبح لكم أن تخافوا على أنفسهما فتتابعوه صوتاً لهما من القتل، إذ لا شك أن الناس إذا خالفوهما وبايعوا آخر يكون ذلك سبباً لقتل هذين : التابع والمتبوع ، فحاصل قول عمر رضى الله عنه إنه ليس لكم إفساد

(١) وهكذا فى تقرير اللاهورى إذ قال : قوله « تغرة أن يقتلا » تغرة مفعول له للمنفى فى فلا يتابع ، فالمعنى لا يتابعهم أحد لغرض أنه لو يتبعهم أهلهم يقتلون ، فإذا تبعهم وكثر الناس آمنوا ، انتهى . وهو كلام مجمل يوضحه كلام الشيخ فى اللامع ، وفى تقرير المسكى قوله « تغرة أن يقتلا » علة للمنفى وهو قوله « يتابع » ، لا للنفى ، يعنى مخافة أن يقتل الناس المبايع ومتابعه لو لم يتابعهما ، يعنى لا يتابعا متابعة يكون لأجل هذه المخالفة ، أى مخافة قتل الناس لهم على تقدير عدم المتابعة لهما ، انتهى . وقال الكرماني : التغرة بالمعجمة يقال غرر بنفسه تغريراً وتغرة إذا عرضها للهلكة ، أى لأن ذلك تغير لأنفسهما بالقتل ، أى إذا فعل ذلك فقد غرر بنفسه ونفس صاحبه وعرضهما للقتل ، انتهى . وهكذا فى الفتح وكلامه أوضح من كلام الكرماني إذ قال بشاة مفتوحة وغين معجمة مكسورة وراء ثقيلة بعدها هاء تأنيث أى حذراً من القتل ، وهو مصدر من غررته تغريراً أو تغرة ، والمعنى أن من فعل ذلك فقد غرر بنفسه وبصاحبه وعرضهما للقتل ، انتهى . وقال العيني : وفى الكلام مضاف محذوف تقديره خوف تغرة أن يقتلا ، أى خوف وقوعهما فى القتل لحذف المضاف الذى هو الخوف ، وأقيم المضاف إليه الذى هو تغرة مقامه ، وانتصب على أنه مفعول له ، انتهى . وفى المجموع عن النهاية ومنه أيما رجل بايع آخر فإنه لا يؤمر واحد منهما تغرة أن يقتلا ، التغرة مصدر غررته إذا ألقيته فى الغرر ، وأن يقتلا مفعول له بحذف مضاف أى خوف وقوعهما فى القتل ، أو بدل من تغرة ، أو مضاف إليه يعنى أن حق البيعة أن يقع صادرة عن المشورة والاتفاق ، فإذا استبد اثنان فبايع أحدهما الآخر فهو تظاهر منهما بشق العصا وإطراح الجماعة ، فإن عقد لأحد

أموركم صونا لها فإنه لا بأس في قتلهما، فإنه أهون من أن تختل أمور العالم بالمباينة على يد من ليس بمستأهل له .

بيعة فلا يكون المعقود له واحداً منهما وليكونا معزولين من طائفة تتفق على تمييز الإمام منها ، لأنه إن عقد لواحد منهما وقد ارتكبا تلك الفعل الشنيعة التي أحفظت الجماعة من التهاون بهم والاستغناء عن رأيهم لم يؤمن أن يقتلا (ج) . خوف مفعول له أو بدل من تغرة ومن إضافة (*) إليه ، فكذلك مكر الليل والنهار ، وغ ، أين (**) . لم يؤمر واحد منهما بتغيير آبدم المؤمر منهما حذار أن يقتلا ، انتهى ما في المجمع . وقد عرفت أن كلام الشراح في ذلك يحمل لم يتضح لي منه معنى واضح ، وما أفاده الشيخ قدس سره معناه واضح ، وحاصله أن قوله تغرة علة للنفى وهو المتابعة والمعنى كما أروحه الشيخ قدس سره : من بايع رجلاً بغير مشورة من المسلمين ، فظاهر أنهما لو لم يتابعا ولم يوافقا على ذلك لقتلا ، نعم لو تابعا على ذلك لسلبا عن القتل والهلاك ألبتة ، فيقول عمر رضي الله تعالى عنه : لا يذغى للمسلمين أن يتابعوهما على ذلك خشية أن يقتلا ، أى صونا لأنفسهما عن القتل ، لأن هلاكهما أهون من اتفاق المسلمين على مباينة رجل ليس بمستأهل لذلك ، ويستأنس هذا المعنى بما في لسان العرب بعد ذكر قول ابن الأثير مفصلاً الذي تقدم في كلام صاحب المجمع مختصراً فقال : هذا قول ابن الأثير وهو مختصر قول الأزهري فإنه يقول لا يبايع الرجل إلا بعد مشاورة الملائ من أشراف الناس واتفاقهم ، ثم قال : ومن بايع رجلاً عن غير اتفاق من الملائ لم يؤمر واحد منهما تغرة بمكر المؤمر منهما لئلا يقتلا أو أحدهما ، ونصب تغرة لأنه مفعول له ، وقوله أن يقتلا أى حذار أن يقتلا وكراهة أن يقتلا ، وقال الأزهري وما علمت أحداً فسر من حديث عمر رضي الله تعالى عنه ما فسرتة

(*) كذا في الأصل ١٢ ز .

(**) كذا في الأصل والظاهر بدله أى ١٢ ز .

(لا عليكم ألا تقربوهم) وكأنهما (١) استبعدا من الانصار أن يتقادوا لها فيما يأمرانهم ، أى الشيخين فيذهب سعيهما هدرآ ،
(وكنتم أدارى (٢) منه بعض الحد) أى كنت (٣) أخذ سورة أبى بكر وفورته

فافهمه ، انتهى . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن قول عمر فلا يسابع هو ولا الذى تابعه تحذير للناس وتهديد لهم عن ذلك الفعل ، أى المتابعة لها ، أو دعاء عليهما فى أن لا يسابعهما أحد ، وأما قوله نفرة حال عنهما أى حال كونهما معرضين لأنفسهما فى الهلاك بأن يقتلا ، فهذا اللفظ أى نفرة تنبيه لها من عمر على أنهما يقتلان لا محالة .

(١) وفى تقرير المسكى قوله «قال أين لمخ» بيان لقوله فذكرا ماتا مآلا عليه القوم أى الانصار فقالا : لا عليكم يعنى لافائدة فى مجيئكم إليهم ، لانهم لا يستمعون لكم فى هذا الامر فلم يجيبون إليهم ؟ اقضوا أمركم ، يعنى اقضوا أمر خلافتكم بينكم فلا تذهبوا إليهم ، انتهى . قال الحافظ : قوله لقينا رجلا صالحا فى رواية معمر عن ابن شهاب - شهدا بدرآ ، وفى رواية ابن إسحق رجلا صدق عويم بن ساعدة ومعن بن عدى كذا أدرج تسميتهما ، وبين مالك أنه قول عروة ولفظه قال ابن شهاب أخبرنى عروة أنهما معن بن عدى وعويم بن ساعدة إلى آخر ما بسط فى بيان اسميهما ، وقوله (ماتا مآلا) بفتح اللام والهمز ، أى اتفق وفى رواية مالك الذى صنع القوم أى من اتفاهم على أن يسابعوا السعد بن عبادة قوله «لا عليكم أن لا تقربوهم ، لا بعد وأن ، زائدة ، قوله «اقضوا أمركم ، فى رواية سفيان امهلوا حتى تقضوا أمركم ، ويؤخذ من هذا أن الانصار كلها لم تجتمع على سعد بن عبادة ، انتهى .

(٢) قال القسطلانى قوله «كنت أدارى» بضم الهمزة وكسر الراء ، بعدها تحية وللأصلى أدارى بالهمز أدافع ، اهـ .

(٣) وفى تقرير المسكى قوله «وكنتم أدارى» لمخ ، تمهيد إلى قوله «فكرهت لمخ» يعنى حال أين بودكم من دفع ميكردم از أبى بكر رضى الله تعالى عنه بعض تيزى وغضب

في هذه المحاورات والخطابات ، فكرهت أن أكرن أنا السبب لسخطه وغضبه ، وكان عمر رضى الله عنه ظن في نفسه أن أبا بكر لعله يتكلم في خطبته بشيء مما يحفظ الانصار ويشق عليهم فيفوت المقصود ، وكان ظنه هذا لما يرى من شدة موجدة أبي بكر رضى الله عنه ، غير أن أبا بكر لم يتكلم فيها بشيء مما كان يخافه عمر رضى الله عنه ، وهذا هو المراد بقول عمر : فكان هو أحلم منى وأوقر .

قوله : (ولما والله ما وجدنا إلخ) وأوضح معاني^(١) هذه العبارة عندى أنه قصد

أورا يعنى هرگاه كه كسى أورد در غضب بيا ورد من أورا سخنها مى كردم وبصبرى آورم تا آنكه غضب أوفرا ر شده فكرهت يعنى كنت أدارى غضبه ولو قدمت مقاتلى بين يديه تخفت أن أغضبه بتقدى وهذا قلب ما كنت عليه فلذلك تركت مقاتلى ولم أقدمها بين يديه حتى تكلم هو بنفسه ، قوله في بدبته أى في كلامه الظاهرى فقال أى فقال فيما قال نعم : إن ما ذكرتم فيكم من خير فأتتم له أهل ، لكن أمر الخلافة أهله القريش لا غير ، قوله وداراً وهى مكة ، قوله هذين الرجلين أى عمرو أبو عبيدة ، انتهى ما في تقرير المسكى .

(١) اختلفت الشراح في معنى هذا الكلام كما أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله وأوضح معاني هذه العبارة إلخ ، وما اختاره الشيخ هو مختار الحافظ في الفتح إذ قال : قوله «ولما والله ما وجدنا فيما حضرنا» بصيغة الفعل الماضى ، وقوله من أمر في موضع المفعول أى حضرنا في تلك الحالة أموراً فما وجدنا فيها أقوى من سابقة أبي بكر والأمور التى حضرت حينئذ الاشتغال بالمشاورة واستيعاب من يكون أدلاً لذلك وجعل بعض الشراح منها الاشتغال بتجهيز النبي ﷺ ودفعه ، وهو محتمل لكن ليس في سياق القصة إشعار به بل تعليل عمر يرشد إلى الحصر فيما يتعلق بالاستخلاف ، انتهى . قال القسطلانى : قوله «فما حضرنا إلخ» بسكون الراء ، قال البكرمانى وتبعه البرماوى والعينى : أى من دفن رسول الله ﷺ من أمر أقوى من مبايعة أبي بكر رضى الله تعالى عنه ، لأن إهمال أمر المبايعة كان يؤدى إلى الفساد الكلى ، وأما دفعه ﷺ فكان

أنه لم يكن شيء أحسن وأحزم إذ ذاك من مبايعته فيكون قوله خشينا^(١) منزلة الوجه والعلة لذلك .

(باب^(٢) من أمر غير الإمام)

العباس وعلى وطائفة مباشرين لذلك ، وقال فى الفتح : فذكر قول الحافظ المذكور ولم يتعرض العيني لقول الحافظ لاتقريراً ولا ترديداً ، بل اقتصر على قول الكرماني .

(١) كما تقدمت الإشارة إليه فى كلام الحافظ ؛ وأوضح منه ما فى القسطلاني إذ قاله : لكن ليس فى سياق القصة إشعار به ، بل تعليل عمر يرشد إلى الحصر فيما يتعلق بالاستخلاف وهو قوله « خشينا إلخ » .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته للإشكاليين فى الباب الأول فى سياق ترجمة البخارى فقد قال الكرماني وتبعه غيره الأولى أن يقال « باب من أمره الإمام » ، وغائباً ، حال عن فاعل الإقامة وهو الغير ، ويحتمل أن يكون حالاً عن الحدود والمقام عليه ، وفى عبارته تعجرف ، انتهى . وقال القسطلاني : الأوجه كما نبه عليه فى الكواكب أن يقول من أمره الإمام ، ثم حكى عن البرماوى أنه لا عجرفة فيه ، وبسط كلامه ، والإشكال الثانى ما ذكره الحافظ بقوله : قال ابن بطلان : قد ترجم بعد يعنى فى آخر أبواب الحدود هل يأمر الإمام رجلاً فيضرب الحد غائباً عنه ، ومعنى الترجمتين واحد ، كذا قال ، ويظهر لى أن بينهما تغايراً من جهة أن قوله فى الأول « غائباً عنه » ، حال من المأمور وهو الذى يقيم الحد ، وفى الآخر حال من الذى يقام عليه الحد ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أنهم أوردوا بحديث الباب على الخفية فى قولهم بوجوب حضور الإمام فى الحد ، وتقدم الكلام عليه فى كتاب الوكالة فى « باب الوكالة فى الحدود » ، فارجع إليه لو شئت .

قوله : (إلا أن يكون كما قال) إنما كرر هذه (١) اللفظة مع أن قوله وهو برىء منه كان كافياً في أداء هذا المعنى ، إشارة إلى أنه إن قذفه وكان بريئاً عند القاذف ولم يكن بريئاً بحسب الواقع ، بل كان كما قال لم يحد قاذفه يوم القيامة لأنه

(١) نه در شنيدن قدس سره ما أدق نظره ، وقد أجاد فيما قال وهو واضح ، وقال القارى : قوله وهو برىء ، أى في نفس الأمر بما قال أى سيده في حقه (جلد) بصيغة المجهول (يوم القيامة) أى حداً كما في رواية ، إلا أن يكون أى العبد كما قال أى كما قاله السيد في الواقع ولم يكن بريئاً فإنه لا يجلد لكونه صادقاً في نفس الأمر ، وهو تصريح بما علم ضمناً وهو استثناء منقطع ، قال الطيبي رحمه الله : الاستثناء مشكل لأن قوله وهو برىء يأباه ، اللهم إلا أن يؤل قوله وهو برىء ، أى يعتقد أو يظن براءته ، ويكون العبد كما قال في قذفه لا ما اعتقده حينئذ لا يجلد لكونه صادقاً فيه ، انتهى مختصراً . وذكر في حديث الباب في الكوكب قوله : « أقام الله عليه الحد يوم القيامة » وبذلك يعلم أن الحد لا يقام على من قذف بملوكه ، وفي هامشه قال الحافظ : قال المهلب : أجمعوا على أن الحر إذا قذف عبداً لم يجب عليه الحد ، ودل هذا الحديث على ذلك ، لأنه لو وجب على السيد أن يجلد في قذف عبده في الدنيا لذكره كما ذكره في الآخرة ، وإنما خص ذلك بالآخرة تمييزاً للأحرار من المملوكين ، فأما في الآخرة فإن ملكهم يزول عنهم ، ويتكافأون في الحدود ويقتص لكل منهم ولا مفاضلة حينئذ إلا بالتقوى ، قال الحافظ : في نقل الإجماع نظر ، ثم حكى الاختلاف في قذف أم الولد ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب قذف العبد » قال الحافظ : أى الأرقاء عبر بالعبد اتباعاً للفظ الخبر ، وحكم الامة والعبد في ذلك سواء ، والمراد بلفظ الترجمة الإضافة للمفعول بدليل ما تضمنه حديث الباب ، ويحتمل إرادة الإضافة للفاعل ، والحكم فيه أن على العبد إذا قذف نصف ما على الحر ذكر أكان أو أنثى وهذا قول الجمهور ، وعن عمر بن عبد العزيز والزهري

وإن كان بريئاً عنده إلا أنه كان بحسب نفس الامر حقيقة لما قيل فيه ، فلا مؤاخذه على من قذفه .

وطائفة يسيرة والاوزاعى وأهل الظاهر : حده ثمانون وخالفهم ابن حزم فوافق الجمهور ، اهـ . وأما إذا قذف عبداً فلا حد عليه عند الجمهور والائمة الاربعة ، ففي الأوجز عن المغنى أجمع العلماء على وجوب الحد على من قذف المحصن إذا كان مكلفاً ، وشرائط الإحصان الذى يجب الحد بقذف صاحبه خمسة : العقل والحرية والإسلام والعفة عن الزنا ، وأن يكون كبيراً يجمع مثله ، وبه يقول جماعة العلماء قديماً وحديثاً ، سوى ما روى عن داود أنه أوجب الحد على قاذف العبد إلى آخر ما قال ، وبما يجب التنبيه عليه أن ما فى تقرير اللاهورى من قوله فلا حد إذا قذف عبده ، وأما إذا قذف عبد غيره فحد ، اهـ . تحريف من الناسخ فإن الحكم فى عبده وعبد غيره سواء .

كتاب الديات^(١) إلخ

حتى الناس جميعاً لأن (٢) قتل النفس الواحدة كثيراً ما يكون سبباً لهلاك نفوس كثيرة فكان لإحيائه لذلك الواحد سبباً لحياة تلك الانفس بأسرها .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لدفع إيرادات ترد على الإمام البخارى كما ستأتى ، قال الحافظ : الديات بتخفيف التحتانية جمع دية ، مثل عدات وعدة تقول : ودى القتل يديه إذا أعطى وليه ديته وهو ما جعل فى مقابلة النفس ، وأورد البخارى تحت هذه الترجمة ما يتعلق بالقصاص ، لأن كل ما يجب فيه القصاص يجوز العفو عنه على مال فتكون الدية أشمل ، وترجم غيره كتاب القصاص وأدخل تحته الديات بناء على أن القصاص هو الأصل فى العمد ، اهـ . ويمكن أن يوجه أن الإمام البخارى ترجم بكتاب الديات والقصاص معاً ، أما الأول فنصاً ، وأما الثانى فإشارة الآية ، فإن موجب القتل العمد القصاص ، فلا إشكال بالتراجم الآتية المتعلقة بالقصاص فى هذا الكتاب .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ظاهر وتقدم شئ من الكلام على هذه الآية بنوع آخر فى كتاب التفسير تحت هذه الآية ، وقال صاحب الجمل فى قوله تعالى : ولكم فى القصاص حياة ، بيان لمحاسن الحكم المذكور على وجه بديع لاتال غايته . ونكر الحياة ليدل على أن فى هذا الجنس نوعاً من الحياة عظيماً لا يبلغه الوصف ، وذلك لأنهم كانوا يقتلون الجماعة بالواحد فتنتشر الفتنة بينهم ، وفى شرع القصاص سلامة من هذا كله ، اهـ . وقال الرازى فى تفسيره فى مسائل هذه الآية إن الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدى إلى المحارجة التى تنتهى إلى قتل عالم من الناس ، اهـ .

(باب سؤال^(١) القتال إلخ)(باب إذا قتل^(٢) بحجر)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لبيان غرض الإمام البخارى لانه لم يتعرض له أحد من الشراح ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى به بتلك الترجمة على الفرق بين الحدود والقصاص بأنه لا يذبحى التجسس فى الاول ، بل يستحب الستر لقوله عليه السلام كُزال فى قصة ماعز : « لو سترته بشوك كان خيراً لك ، كما فى المشكاة برواية أبى داود ، ولفظ مالك فى الموطأ : « لو سترته بردائك ، والدرء بالشبهات كما فى قوله عليه السلام : « إدروا الحدود ما استطعتم ، حتى يستحب فيه التلقين كما فى قوله عليه السلام لماعز رضى الله تعالى عنه : « لعلك قبلت أو غمرت ، وغير ذلك من الروايات ، فى ذلك ، بخلاف القصاص فإنه يذبحى التجسس فيه حتى قالوا فى القسامة : إن من نكل عن اليمين يحبس حتى يقر أو يموت فى السجن كما فى الاوجز عن الدردير والهداية ، ووجه الفرق بينهما ظاهر من أن الحدود من حقوق الله تعالى ، والقصاص من حقوق العباد .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته دفعاً لما يرد على الإمام البخارى من تكرار الترجمة ، لانه سيأتى قريباً « باب من أقاد بحجر ، ومؤداهما واحد ، ولم يتعرض لدفع ذلك أحد من الشراح ، بل قال القسطلانى فى الباب الاول ملخصاً لكلام العيني : أى هذا « باب إذا قتل شخص شخصاً بحجر أو بمصاهل يقتل بما قتل به أو بالسيف ؟ » اهـ . وهذا المعنى عندى هو مؤدى الباب الآتى فتكون الترجمة الآتية مكررة ، لانه ليس لها معنى غير هذا ، والعجب أن الشراح لم يتعرضوا فى الترجمة الآتية بشيء ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن مؤدى الترجمتين مسألتان مشهورتان خلافتان بين الأئمة ، أما هذه الترجمة فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار بها

(باب إذا أقر^(١) بالقتل مرة)

إلى خلافة شهيرة وهي أنواع القتل، وهي ثلاثة عند الجمهور : العمد ، وشبه العمد ، والخطأ ، وفي الأول : القصاص على الاختلاف بينهم في أن القصاص هو الأصل أو أحد الأمرين من القصاص والدية ، وفي الثانية : الدية المظلمة ، وفي الثالثة : الدية الغير المظلمة ، وهو مذهب الأئمة الثلاثة أبي حنيفة والشافعي وأحمد وأتباعهم ، وأما عند الإمام مالك فالقتل عنده نوعان فقط : العمد والخطأ ، وشبه العمد ليس بشيء عنده داخل في العمد وموجبه القصاص ، وأما قتل الخطأ فوجبه الدية ، فالظاهر عندي أن الإمام البخاري أشار بهذه الترجمة إلى هذه المسألة ، ومال إلى مسلك الإمام مالك ، ولذا ترجم بقوله « باب إذا قتل بحجر أو عصا ، قال العيني : جواب إذا محذوف تقديره يقتل بما قتل به ، وإنما قدرنا هكذا وإن كان يحتمل أن يقال : لا يقتل إلا بالسيف موافقة لحديث الباب ، ولم يذكره على عادته اكتفاء بحديث الباب ، اهـ . وبسط الكلام على هذه المسألة في الأوجز ، وأما مؤدى الترجمة الآتية فمسألة أخرى أيضاً خلافة شهيرة مبسطة في الأوجز وهي أن من قتل أحداً بغير سيف يستوفي القصاص بمثل فعله عند مالك والشافعي ، وقال أبو حنيفة : لا قود إلا بالسيف ، وعن أحمد روايتان كاللذهبين ، ومستدل الحنفية قوله « لا قود إلا بالسيف » قال الزيلعي : روى ذلك من حديث أبي بكره ومن حديث ابن مسعود ومن حديث أبي هريرة ومن حديث علي ، وبسط الكلام على تخريجها الزيلعي ، انتهى من الأوجز مختصراً . ويؤيد ما اخترته من توجيه الترجمتين سياق الترجمتين ، إذ بوب الأول بقوله « إذا قتل إلخ » ، والثاني بقوله « من أقاد بحجر إلخ » .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على غرض المصنف بالترجمة وتعرض له في تقرير الشيخ اللاهوري كما سيأتي قريباً ، وما يظهر من كلام الشراح قاطبة أنه رد على الكوفيين القائلين باشتراط الإقرار في القتل مرتين بخلاف

(باب القصاص بين الرجال إلخ)

[يباض (١)]

الجمهور إذا اكتفوا بالإقرار مرة ، قال الحافظ : في حديث أنس حجة للجمهور في أنه لا يشترط في الإقرار بالقتل أن يتكرر ، وهو مأخوذ من إطلاق قوله ، فأخذ اليهودى فاعترف ، فإنه لم يذكر فيه عدداً والأصل عدمه ، وذهب الكوفيون إلى اشتراط تكرار الإقرار بالقتل مرتين ، قياساً على اشتراط تكرار الإقرار بالزنا أربعاً تبعاً لعدد الشهود في الموضوعين ، اهـ . وهكذا في العيني عن التوضيح إذ قال : فيه حجة على الكوفيين في قولهم : لابد من الإقرار مرتين ، وهو خلاف الحديث لأنه لم يذكر فيه أن اليهودى أقر أكثر من مرة واحدة ، ولو كان فيه حد معلوم لبينه ، وبه قال مالك والشافعى ، انتهى . قلت : اشتراط الكوفيين مرتين في الإقرار قياس على اشتراط الأربعة في الزنا ومطلق الاعتراف لا ينحصر على المرة ، انتهى ما في العيني . قلت العجب من العلامة العيني : كيف أيد قول الكوفيين بغير تذييه ، على أن هذا مذهب غير الخنفية من الكوفيين ، فإن مذهب الخنفية الاكتفاء بالإقرار مرة كجمهور ، ففي تقرير اللاهورى إذ قال د باب إذا أقر بالقتل مرة يقتض عندنا بإقراره مرة ، وشرط بعض الكوفيين غير الخنفية الإقرار مرتين ، اهـ . وبه جزم صاحب الفيض إذ قال : قوله د باب إذا أقر بالقتل مرة ، وهكذا عندنا الإقرار مرة يكفي وليس الإقرار فيه كالإقرار في الزنا .

(١) يبااض في الأصل بقدر سطر ، ولم يتعرض لذلك في التتقاير الأخر من المسكى واللاهورى إلا ما في تقرير واحد من المسكى إذ قال : قوله في الجراحات : قلنا قد اضطربت الروايات فيه فرجحنا سقوط القصاص فيما دون النفس بالقياس انتهى . وأهل الشيع قدس سره أراد التذيه على الاختلاف فيما بينهم في القصاص بين الجراحات بين الرجال والنساء فإن المسألة خلافية شهيرة ، قال العيني : أى هذا د باب في بيان وجوب القصاص إلخ ، والجراحات جمع جراحة ، ووجوب القصاص في ذلك قول الثورى والأوزاعى ومالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة :

(باب إذا مات^(١) في الزحام)

لا قصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس من الجراح ، لأن المساواة معتبرة في النفس دون الأطراف ، ألا ترى أن اليد الصحيحة لا تؤخذ بيد سلاء ، والنفس الصحيحة تؤخذ بالمريضة ، اهـ . وفي الأوجز قال الموقق : كل شخصين جرى بينهما القصاص في النفس جرى القصاص بينهما في الأطراف ، ومن لا يقتل بقتله لا يقطع طرفه بطرفه ، وبهذا قال مالك والشافعي وغيرهما ، وقال أبو حنيفة : لا قصاص في الطرف بين محتاني البدن فلا يقطع الكامل بالناقص ، ولا الناقص بالكامل ، ولا الرجل بالمرأة ، ولا المرأة بالرجل ، لأن التكافؤ معتبر في الأطراف بدليل أن الصحيحة لا تؤخذ بالسلاء ، ولا الكاملة بالناقصة ، فكذا لا يؤخذ طرف الرجل بطرف المرأة ولا طرفها بطرفه ، كما لا يؤخذ اليسرى باليمنى ، انتهى مختصراً . وفي الهداية : ولنا أن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال فيندم التماثل بالتفاوت في القيمة ، وهو معلوم قطعاً بتقويم الشرع فأمكن اعتباره ، اهـ . وفي تكملة البحر عن الكفاية : فإن قيل قوله تعالى والعين بالعين ، الآية ، مطلق يتناول مواضع النزاع فيكون حجة عليكم ، قلنا : قد خص منه الحربي والمستأمن والعام إذا خص منه شيء يجوز تخصيصه بخبر الواحد ، فخصناه بما روى عن عمران بن حصين أنه قال : قطع عبد لقوم فقراء أذن عبد لقوم أغنياء ، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ فلم يقض بالقصاص ، إلى آخر ما نظره فيه صاحب التكملة ، وحديث عمران هذا أخرجه أبو داود في سننه ، وحمل الحديث القطب الكنكوي في تقرير أبي داود على الصبي من الأحرار ، وحمله ابن رشد في البداية على جنابات العبيد فيما بينهم .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً على الاختلاف الواسع في ذلك كما بسط في الأوجز ، والجملة في ذلك أن مشهور مذهب مالك كما في الموطأ

قوله : (فأبطل (١) شهادتهما) .

(وقال لى (٢) ابن بشار) .

إذا اقتتل جماعة فوجد فيهم قتيلا لا يدري من فعل ذلك فإن عقله على الفريق الآخر ، وإن كان القتل من غير الفريقين فعقله على الفريقين جميعاً ، وقال الشافعى وأحمد : القسامة على الفريق الثانى إن لم يدع على أحد ، وعند الحنفية : القسامة على أهل المحلة لأن القتل بين أظهرهم والحفظ عليهم ، وهذا إذا لم يدع على أحد ، فإن ادعى فيسقط عن أهل المحلة ولا يجب على المدعى عليه إلا باليعة ، ولو شئت التفصيل فعليك بالأوجز .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لتعرض الشيخ المكي فى تقريره عنه إذ قال : قوله دأبطل شهادتهما ، أى إلى الأبد تعزيراً لها ، انتهى . وهذا مخالف لما عليه الشراح قاطبة إذ قالوا : إن إبطال الشهادة كان على الثانى فقط ، قال القسطلانى تبعاً للحافظ وغيره : قوله دأبطل على رضى الله تعالى عنه شهادتهما على الآخر ، كما فى رواية الشافعى ، وفيه رد على من حمل الإبطال فى قوله دأبطل شهادتهما ، على إبطال شهادتهما معاً ، الأولى لإقرارهما فيها بالخطأ ، والثانية لكونهما صاراً متهمين ، فاللفظ وإن كان محتملاً لكن رواية الشافعى عينت أحد الاحتمالين ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لتعرض الشيخ المكي لذلك إذ قال : قوله د وقال لى مقولته ، قوله د حدثنا ، ، انتهى . قلت : وتوضيح ذلك أنه طبع فى النسخة الهندية لفظ د حدثنا ، فى قوله د حدثنا يحى ، بالقلم الجلى كابتداء السند ، وكان حقه أن يكتب بالقلم الحقيق لأنه مقولة ابن بشار ، وكان بدأ السند من قوله د قال أبو عبد الله ، ووقع فى نسخ البخارى الهندية مثل ذلك فى كثير من المواضع فليتبه له .

(وأفاد^(١) أبو بكر) .

(باب^(٢) القسامة)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على أنه لا تعلق لهذه الآثار بالترجمة ، ولم يتعرض له الشراح إلا ما قاله الكرماني وتبعه غيره إذ قال : قال شارح التراجم أما القصاص من اللطمة والدرة والاسواط فليس من الترجمة لأنه من شخص واحد ، وقد يجاب عنه بأنه إذا كان القود يؤخذ من هذه المحقرات فكيف لا يقتاد من الجميع في الأمور العظام كالقتل والقطع وأشياء ذلك ، انتهى . ولا يبعد أن يقال إنه ذكر هذه الآثار بمنزلة مسائل شتى في آخر كتاب الجنائيات والديات فإنه سيذكر بعد ذلك باب القسامة كأنه بمنزلة باب مستقل ، والقود من اللطمة خلافة ، ففي هامش الهندية عن العيني قال ابن القاسم : يقاد من الضرب بالسوط وغيره إلا اللطمة في العين ففيها العقوبة خشية على العين ، والمشهور عن مالك وهو قول الأكثرين : لا قود في اللطمة إلا إن جرحت ففيها حكومة والسبب فيه تعذر المائلة ، وإن كانت اللطمة على الحد ففيها القود ، وقالت طائفة لأقصاص في اللطمة ، وهو قول مالك والكوفيين والشافعي ، وقال الشافعي إذا جرح ففيه حكومة ، اهـ .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب لأنه أجمل الكلام على ذلك في تقرير الترمذي وأبي داود ، وأما ما أفاده الشيخ قدس سره في تقرير الترمذي وهو وجيز جيد مفيد جداً ، ولما كان مطبوعاً باسم الكوكب الدرر لم أذكره وهنا خوف الإطالة ، من شاء فليرجع إليه ، وأما ما أفاده في تقرير أبي داود فأذكره هنا تنمياً للفائدة وتكميلاً لكلام الشيخ قدس سره في ذلك ، وقد نقله شيخنا ومولانا الحاج خليل أحمد نور الله مرقده في بذل المجهود فقال : ولم أر أحداً كتب هذا البحث مفصلاً من بيان المذاهب والجمع بين الاختلافات الواقعة في الروايات مثل ما كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه وشيخنا رضي الله تعالى عنه فأحب أن أذكرها ليتفحص بها الطالبون والمدرسون ، قال : باب القسامة ،

المذهب فيه معلوم ، وهو استحقاق القود بحلف خمسين من أولياء المقتول عند الشافعي رحمه الله إن كان هناك لوث ، وإلا فذهبهم مثل مذهبنا وهو أنه يجب على ولي المقتول إقامة البينة ، وإن تعسر حلف المتهمون خمسين يميناً ما قتلناه ولا علينا له قاتلاً ، فإن قامت البينة أقيد منه ، وإن لم تقم ونكلوا عن اليمين وجبت الدية ، وإن حلفوا تبرؤوا من الدية ، عندهم وعندنا يغرمون الدية على كل حال سواء حلفوا أو نكلوا عن اليمين ، وهذا هو الثابت بالنظر إلى مجموع الروايات ، إذ البينة على المدعى واليمين على من أنكر ، ولا معنى لإيجاب اليمين على أولياء المقتول ، وقد ذكرت البينة في كثير من الروايات وما لم يذكر فيها محمول على ما ذكر ، لأن الوقعة متحدة فيعمل بما وافق الأصول منها دون ما خالف ، وكذلك اختلف فيها بين حلف اليهود خمسين يميناً فمن مثبت لها ومن ناف لإياها ، والجمع أن اليهود كتبوا إليه بحلفهم خمسين ولم يشهدوا ولم يطلبهم أيضاً ، ولا معتبر بما كتبوا به إليه ﷺ فإن الإيمان لا بد وأن تكون في مجلس القضاء بحضور الحاكم ولم يوجد ، فمن ذكرها عنى بها كتابتهم ، ومن نفاها نفي اليمين المطابق للقاعدة ، ثم إن الروايات مختلفة أيضاً في بذل الدية ممن كان ، والأصل أن اليهود لم يثبت عليهم شيء لعدم البينة ، وكانوا مستعدين للإيمان إلا أن أولياء المقتول لم يقبلوها منهم وكان ذلك حقاً لهم فسقط أيمانهم بإسقاط هؤلاء ، إلا أن اليهود بذلوا من المال شيئاً ظننا منهم أن القصة منجزة إلى أزيد من ذلك ، وقد خافوا على أنفسهم ثبوت المدعى حيث وجد القتل فيهم فأحبوا أن يسلموا من ذلك بما بذلوا ، وقبله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم منهم لما علم أنه لو لم يثبت عليهم المدعى وهو الظاهر لعدم البينة وعدم مبالاة هؤلاء بالإيمان لسلموا من غير شيء ، ولم يرزؤوا في مال ولا نفس فهذه حقيقة القصة ، ثم إنه ﷺ أكل ديته من عتده فن أنكر الأخذ من اليهود ديته وإنما أنكر أخذ كلها وبعد ثبوتها حسب القاعدة المقررة شرعاً ، ومن أثبت أخذها منهم

فإنما قصد بذلك أخذ شيء من ذلك ، وبما ينبغي التنبيه عليه أن خير إذ ذاك كانت لم تفتح بعد وكان الأقوام فيما بينهم تعاهد كما يدل عليه قوله في الروايات ، فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، إذ لو كانت مفتوحة لما افتقر إلى الحرب والإيدان ، بل كانوا أذلاء يخرجهم المسلمون من أرضهم حيث شاؤوا ، ولذلك لم يتبع النبي ﷺ قصة القتل هذه حتى تتبع لكون القوم على سواء ، فلو بلغ فيها لاحتمل أول الأمر إلى القتال والجدال وكان فيه خلاف المصلحة ، وعلى هذا فلا يرد على الحنفية ما أورد من أن مذهبكم في القسامة تحليف الملاك لا السكان ، وههنا قد حلف السكان ولم يتعرض بالملاك وهم المسلمون ، وإنما جرى أمر القسامة عليهم لما أن القوم كانوا معاهدين وكانت القسامة شائعة في الجاهلية على النحو الذي قلنا فلا يورد أنها لو لم تفتح بعد لما قبلوا ذلك منهم لأنهم كانوا غير مقدورين عليهم ، انتهى كلامه ، ٥١ .

وبسط الكلام على هذا الباب في الأوجز أشد البسط وذكر فيه الكلام على مباحث كثيرة في هذا الباب ، منها معنى القسامة لغة واصطلاحاً ، ومنها أن حديث القسامة أخذ به الجمهور خلافاً لبعضهم ، وتبديع أهل الدم في القسامة ، وإجمال مذاهب الأئمة الأربعة فيها ، والكلام على حديث سهل في هذا الباب ، واختلافهم في عدد الحالفين من الولاة ، واختلافهم في إيجاب القصاص بالقسامة ، وهل يستحق بالقسامة قتل الواحد أو أكثر منه ، ولا عبرة لحلف الأولياء عند الحنفية ، والأجوبة عن حديث سهل ، وهل وداه النبي ﷺ من عنده أو من إبل الصدقة ، والاعتذار عن الشافعية بعدم أخذهم بحديث القود ، واختلافهم في اللوث في القسامة وإن تسكل أحد من ولاة الدم عن الحلف ، وإذا ردت الأيمان على المدعى عليه فكيف يحلفون ، والفرق بين أيمان القسامة وأيمان الحقوق ، ومن يجوز قسامته من ولاة الدم في العمد ، وإجماعهم على أن الصبيان لا يقسمون واختلافهم في النساء ، والقسامة في الخطأ ، إذا وقع في الأيمان الكسور فكيف تجبر ، وحكم الميراث في القسامة ، إذا أراد بعض الورثة أخذ الدية فكيف يفعل ، والقسامة في العبد ، وغير ذلك من

المباحث الكثيرة ، وحاصل مذاهب الأئمة في ذلك كما بسط في الأوجز : إذا وجد قتل في محلة يقسم الخمسون منهم ما قتلناه ولا علينا له قاتلا ويوزع على أهل المحلة الدية ، ومن لم يحلف يحبس حتى يحلف سواء كان هناك لوث أم لا ، هذا عندنا الحنفية ، وأما عند الأئمة الثلاثة فإن لم يكن ههنا لوث فعلى أصل الشرع ، الدية على المدعى واليمين على من أنكر ، فيبرؤون باليمين ، وإن كان هناك لوث وادعوا على واحد وحلفوا خمسين يقتضيه عنه عند مالك وأحمد ، والمشهور عن الشافعي أن لا قود بها وإن لم يحلف الأولياء حلف أولياء القاتل وبرؤوا عن الدية والقود ، وإن لم يحلفوا يجب الدية ، وفيه أيضا قال ابن رشد في البداية : اختلف العلماء في القسامة في أربعة مواضع تجرى مجرى الأصول لفروع هذا الباب : الأول هل يجب الحكم بالقسامة أم لا ؟ والثانية إذا قلنا بوجوبها هل يجب بها الدم أو الدية أو رفع مجرد الدعوى ؟ فقال مالك وأحمد يستحق بها الدم في العمد والدية في الخطأ ، وقال الشافعي وجماعة تستحق بها الدية فقط ، وقال بعض الكوفيين : لا يستحق بها إلا رفع الدعوى ، والثالثة : بل يبدأ بالإيمان فيها المدعون أو المدعى عليهم ، فقال الشافعي وأحمد ودادود وغيرهم : يبدأ المدعون ، وقال فقهاء الكوفة والبصرة وكثير من أهل المدينة ، بل يبدأ المدعى عليهم بالإيمان ، والرابعة ما يعد لوثاً وهي موجب القسامة ، وأجمع جمهور العلماء القائلين بها أنها لا يجب إلا بشبهة وهي التي يقال لها اللوث ، وفيه اختلاف كثير في تفاصيله ، انتهى مختصراً .

وبما يجب التنبيه عليه أن المعروف عند شراح الحديث أن عمر بن عبد العزيز لم يأخذ بحديث القسامة ، وإليه ميل البخارى ، وذلك ليس بصحيح عند هذا العبد الضعيف كما سيأتى ، وفي الأوجز عن المحلى قال عياض : أصل من أصول الشرع ، وبه أخذ العلماء كافة من الصحابة من بعدهم ، وإن اختلفوا في كيفية الأخذ به ، ولم يأخذ به جماعة من التابعين وغيرهم ، منهم البخارى ، وعن عمر بن عبد العزيز

روايتان ، وقريب منه ما حكى الحافظ في الفتح إذ قال فيه بعد ذكر كلام القاضي عياض مفصلاً : وروى التوقف عن الأخذ به عن طائفة فلم يرو القسامة ولا أثبتوا بها في الشرع حكماً ، وهذا مذهب أبي قلابة وغيره ممن ذكر أسمائهم في الأوجز ، ثم قال : ولإليه ينحو البخارى ، وروى عن عمر بن عبدالعزيز باختلاف عنه ، وسبق عمر بن عبدالعزيز إلى إنكار القسامة سالم بن عبد الله ، فأخرج ابن المنذر عنه أنه كان يقول : بالقوم يحفلون على أمر لم يروه ولم يحضروه ، ولو كان لى أمر لعاقبتهم ولجعلتهم نكالا ولم أقبل لهم شهادة ، انتهى ملخصاً من الأوجز .

والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم ينكر القسامة برأسها ، وهكذا عمر بن عبدالعزيز رضى الله عنهما ، ولذا ذكر الإمام البخارى باب القسامة ، وأورد فيه حديث عمر بن عبدالعزيز في إبرازة السرير ، وذكر فيه حديث أبي قلابة ، وهذا لا يدل على إنكار القسامة ، بل يدل على إنكار القود بها كما هو نص حديث أبي قلابة إذ قال : فوالله ما قتل رسول الله ﷺ أحداً قط إلا فى ثلاث خصال ، وذكر أبو قلابة أيضاً في تأييده سنة رسول الله ﷺ ، وفيه إعطاء الديّة عن رسول الله ﷺ ، وليت شعري كيف نسبوا إلى الإمام البخارى إنكار القسامة برأسها ، وصنيعه في صحيحه شاهد عدل على أخذه بها ، وإلى ما اخترته من مذهب البخارى ميل الحافظ ، إذ قال : الذى يظهر لى أن البخارى لا يضعف القسامة من حيث هى ، بل يوافق الشافعى فى أنه لا قود فيها ويخالفه فى أن الذى يخلف فيها هو المدعى ، بل يرى أن الروايات اختلفت فى ذلك فى قصة الأنصار ويمود خير ، فبذلك اختلف إلى المتفق عليه من أن الدين على المدعى عليه ، فن ثم أورد رواية سعيد بن عبيد فى باب القسامة ، وطريق يحيى بن سعيد فى باب آخر ، وليس فى شيء من ذلك تضعيف أصل القسامة ، والله تعالى أعلم . اهـ .

قلت : ولا هجس من الحافظ فى قوله : إن البخارى يوافق الشافعى ، ثم يفسر

(لا يقضى فيه إلى يوم القيامة) أى (١) بالقتل والتقصاص ، فأما البدية فلا تنفى لان الشبه إنما تؤثر فى حقن الدم لا فى سقوط المال .

توافق الحنفية ، مع أن البخارى وافق الشافعية فى جزء واحد ، وهو عدم القود ، ووافق الحنفية فى كلا الجزئين : ترك القود ويمين المدعى عليهم ، كما هو نص ما أورده من قوله فيه سنة رسول الله ﷺ ، وقد أقر الحافظ هذا أيضاً بنفسه كما تقدم قريباً فى كلامه ، ومع ذلك لم يقل يوافق الحنفية ، وما أشار إليه من قوله طريق يحيى بن سعيد فى باب آخر تقدم فى أبواب الجزية فى باب المواعدة والمصالحة مع المشركين بالمال إلخ ، وقد ذكر الحافظ قبل ذلك تنبيهاً فقال : به ابن المنير فى الحاشية على التكتة فى كون البخارى لم يورد فى هذا الباب الطريق الدالة على تخليف المدعى ، وهى بما خالفت فيه القسامة بقية الحقوق ، فقال : مذهب البخارى تضييف القسامة ، فالهذا صدر الباب بالأحاديث الدالة على أن العيمين فى جانب المدعى عليه ، وأورد طريق سعيد بن عبيد وهو جار على القواعد ، ولزام المدعى البينة ليس من خصوصية القسامة فى شيء ، ثم ذكر حديث القسامة الدال على خروجها عن القواعد بطريق العرض فى كتاب المواعدة والجزية فراراً أن يذكر ههنا فيخلط المستدل بها على اعتقاد البخارى ، قال : وهذا الإخفاء مع صحة القصد ليس من قبيل كتمان العلم ، ثم قال بعد ذلك ما تقدم من قوله : الذى يظهر لى أن البخارى لا يضعف القسامة إلى آخر ما تقدم .

(١) كما هو ظاهر من حديث أبى قلابة ، ولذا أنكر الرجم بأيمان خمسين بالزنا وغير ذلك ، ولا يذهب عليك أنه بسط الكلام على حديث القسامة فى التقارير الأخرى عن حضرة قطب الإرشاد من تقرير مولانا حسين على اللاهورى وتقريرى مولانا محمد حسن المسكى ، فوردتها تكميلاً لكلام القطب الكنكوهى ، وفى كل منها بعض الفوائد التى ليست فى الآخر ، فى تقرير اللاهورى القسامة هى

(وقد أقادت بها الخلفاء) يعنى بها (١) عبد الملك وأمثاله لا الخلفاء الأربعة الراشدين رضى الله عنهم .

عندنا أن يحلف أهل المحلة خمسون رجلاً منهم ، ويعطوا دية ، ويجوز أن يعفو الأولياء الأيمان ، يأخذون دية ، ويجوز أن يعفو الأيمان ويدي غير أهل المحلة تفضلاً ، والاختيار لأهل القتل ، أى خمسين يختاروا ويجوز لهم أن يعفوا البين من أحد ويأخذون بدله شيئاً من المال ، ويجوز لهم إذا قال أحد من أهل المحلة لا تأخذوا منى البين واختاروا خمسين غيرى وخذوا منى كذا مالا ، وعند الشافعى رحمه الله إن كان لوث يحلف الأولياء خمسين فيقتص وإن لم يكن لوث فيحلف أهل المحلة فلا يدون ، إذا علمت هذا فاعلم أنه جنح ههنا البخارى إلى مذهب الحنفية ، وقوله « شاهدك أو يمينه » أى يمين المدعى عليه ، فهذا هو مذهبنا أنه إن أقام المدعى بيعة فيقتص ، وإلا فيحلف المدعى عليهم هم أهل المحلة ، قوله : لم يقد بها بل أخذت الدية إن وجد أصحابه بيعة فيحكم بالقصاص ، وإلا فلا يظلم الناس بأخذ القصاص بل تؤخذ الدية ، قوله « تأتون بالبيعة » هذا هو مذهبنا ، وهو الموافق لقوله عليه الصلاة والسلام : « البيعة على المدعى واليمين على من أسكر » ، وما روى بخلاف هذه الرواية فمن تصرف الرواة ، قوله « لإبل الصدقة » أى اشترى من إبل الصدقة فأعطى ، وعلم من رواية أخرى أن اليهود أعطت نصف دية ، اه . وفى تقرير المسكى قوله « فلا تظلم بأن تأخذ القود بالقسامة بل خذ الدية بالقسامة » قوله : « فلا يقضى فيه إلخ » لكون المسألة مختلفاً فيها ، اعلم أن الشافعى رحمه الله تعالى يأخذ القود باللوث فإذا لم يجد اللوث يأخذ بالقسامة ، ولا قسامة مع اللوث عنده ، وعندنا لا اعتبار للوث أصلاً ، بل يأخذ الدية بالقسامة وإن وجد اللوث ، اه . ولا يذهب عليك أن ما فى هذه التقارير من نسبة القود إلى الإمام الشافعى مبنى على أحد قولين كما فى هامش الكوكب عن الهداية والنورى والمشهور عن الشافعى ترك القود كما تقدم قريباً عن الأوجز .

(١) وفى تقرير المسكى نحر معاوية فى أول مرة ، اه . قال الحافظ : وقد أقادت بها الخلفاء وأرادوا بذلك ما تقدم نقله عن معاوية ، وعن عبد الله بن الزبير ،

(أكنت تقطعه) وربما (١) يتوهم أن تمثيله هذا يرد عليه ما قصده حيث يلزم أن لا يجب دية ، كما لا يجب في الصورة المعروضة قطع ولا ضمان ، والجواب أنه لا يضره انتفاء وجوب الدية ههنا ، فإنه سيثبته بفعله عليه السلام عن قريب .

وكذا جاء عن عبد الملك بن مروان ، لكن عبد الملك أقاد بها ثم ندم ، كما ذكره أبو قلابة بعد ذلك ، انتهى . والذي أشار إليه بقوله : ما تقدم ما ذكره في أول القسامة مبسوطا لخصه القسطلاني فقال تحت قول البخارى لم يقد بها معاوية ، وتوقف ابن بطال في ثبوته فقال : قد صح عن معاوية أنه أقاد بها ، ذكر ذلك عنه أبو الزناد في احتجاجه على أهل العراق ، قال في الفتح : هو في صحيفة عبد الرحمن ابن أبي الزناد عن أبيه ، ومن طريقه أخرجه البيهقي وجمع بأن معاوية لم يقد بها لما وقعت له ، وكان الحكم في ذلك ولما وقعت لغيره وكل الأمر في ذلك إليه ، فلفظ البيهقي عن خارجة بن زيد بن ثابت قال : قتل رجل من الانصار رجلا من بنى عجلان ، ولم يكن في ذلك بيذة ولا لطمخ ، فأجمع رأى الناس على أن تحلف ولاية المقتول ثم يسلم إليهم فيقتلوه ، فركبت إلى معاوية في ذلك ، فكتب إلى سعيد ابن العاص إن كان ما ذكره حقا فافعل ما ذكروه ، فدفع الكتاب إلى سعيد فأحلفنا خمسين يمينا ثم أسله إلينا ، انتهى . فنسب إلى معاوية أنه أقاد بها لكونه أذن في ذلك ، ويحتمل أن يكون معاوية كان يرى القود بها ، ثم رجع عن ذلك أو بالعكس ، انتهى . وقال الحافظ في الفتح : وقد اختلف على عمر بن عبد العزيز في القود بالقسامة كما اختلف على معاوية ، فذكر ابن بطال أن في مصنف حماد بن سلمة عن ابن أبي مليكة أن عمر بن عبد العزيز أقاد بالقسامة في إمرته على المدينة ، قال الحافظ : ويجمع بأنه كان يرى بذلك لما كان أميراً على المدينة ، ثم رجع لما ولى الخلافة ، ولعل سبب ذلك ما ساقى في آخر الباب من قصة أبي قلابة حيث احتج على عدم القود بها فكأنه واقفه على ذلك ، اهـ .

(١) هذا مجرد دفع توهم كما أفاده الشيخ وجواب على سبيل التسليم وإلا فظاهر

(وقد كانت هذيل خلعوا خليعاً^(١))

اللفظ لا ينفي الدية ولا تعرض له بالدية كما أفاده الشيخ قدس سره بنفسه تحت قوله: ولا يقضى فيه إلى يوم القيامة، كما تقدم قريباً، وقال الحافظ: وقع في رواية حماد: شهد عندك أربعة من أهل حمص على رجل من أهل دمشق وزاد بعد قوله: أكت قطعه؟ قال لا، قال يا أمير المؤمنين هذا أعظم من ذلك، انتهى. فإن القتل أعظم من القطع دون الدية.

(١) وفي تقرير اللاهورى: قوله هذيل خلعوا خليعاً، وفي نسخة حليفاً، وهو ظاهر، وأما تسميته خليعاً، فهو من قبيل قتل قتيلاً، قوله فطرق أى ذهب الحليف للمرفة أهل بيت لحذفه بالسيف أى علم أهل البيت أنه سارق، فانهزم فرماه بالسيف فقتله، فجاءت هذيل قائلين: إنه حليفنا ومولى مواليتنا، وليس له ولى نسبى فآخذوا البنى فرفعوه إلى عمر فادعى اليماني أنه ليس بينكم وبين القتل حلف، بل نقضتم، فقال عمر رضى الله عنه يقسم خمسون من هذيل ما خلعوه حتى تستحق هذيل الدية، وأما خمسون فهو بسبب أنه كما يحلف خمسون في القسامة، ويكون الدعوى فيها على المحلة، فكذا ههنا الدعوى على المحلة فيحلف خمسون من اختار (فافتدى) يمينه بألف درهم أى أعطى ألف درهم اليماني، وترك اليماني يمينه ولم يختره واختار مكانه رجلاً آخر، أما إعطاؤه ألف درهم فهو صلحاً وإلا فاللائق لليمين إبلان، قوله فدفعه، يعنى لما حلفت هذيل، فقال اليماني: ليس عندي مال فدفع عمر رضى الله عنه اليماني إلى أخى المقتول أى الأخ الذى والى يده وبسبه صار حليفاً للكل، وأما دفعه فهو لأنه يكسب عندهم، فما يحصل يعطيهم عوض الدية، فقرنت يده بيده، قال فانطلقنا أى اليماني وأخو القتل، فاعل قال هو اليماني، ينقل أبو قلابة من جانبه، انتهى. وفي تقرير المكي: المراد بالخليع الحليف، كانت هذيل جاء إليهم رجل من أهل اليمن فى الجاهلية، خلف معهم، وعقد معهم عقد موالاة، فكان يسكن فيهم، ثم خلعوه وفسخوا المحالفة معه، قوله فاتنبه (ناهب سمجها)

أورده (١) لإثبات أن في الشريعة اعتبار الإيمان خمسين ، وإن لم يكن كافياً في إثبات المدعى ، بحيث يمكن أن يقتل المدعى عليه ، فإن الذى قتل هذا الخلع كان معترفاً بأنه قتله ، غير أنه كان يدعى قتله وهو سارق وكان الهذليون يدعون قتله في غير حالة السرقة ، فكان الاختلاف في أنه هل قتله وهو سارق أو قتله وهو برىء ؟ فكان الهذليون يدعون الثانى والقاتل يدعى الاول ، وأيضاً فإنهم كانوا يختلفوا فيما بينهم في أنهم هل خلعوه أو لا ؟ فادعى الهذليون الثانى والقاتل الاول ، فإنه كان يدعى أنكم ليس لكم حق المطالبة منى ، لأنكم قد خلعتموه ، أى تركتم مخالفته ، ومع هذا فإن عمر رضى الله تعالى عنه لم يقتله قصاصاً ، فأراد أبو قلابه بذكره هذه القصة أن عمر لما لم يقتل القاتل مع اعترافه بأنه قتله للشبهة التى نشأت بقوله إنى قتلتة وهو سارق ،

سواء كان هو ناهباً سارقاً في الواقع أم لم يكن سارقاً في الواقع ، قوله : و فاقسم منهم إلخ ، ثم ادعوا عليه القتل فأقر بالقتل ، وقال : لا أنكر القتل ، لكنى أنتبه فقتلته بشبهة أنه سارق ، لكونه طرق على ليلا ، فوقع في قلب عمر رضى الله عنه صدقه فأسقط عنه القصاص للشبهة وأوجب عليه الدية ، قوله و فافتدى يمينه منهم ، أى من الهذيل ، والله أعلم ، اهـ .

(١) وفي تقرير المسكى : وب قلت حلف هذيل ليس للقسامة ، بل هو للإنكار عن الخلع ، فكيف يحلف خمسون منهم ، مع أن هذا حكم مختص بالقسامة ، قلت : إنما حلف الخمسون لأن كل واحد منهم كان مدعياً للقود عنه ومنكراً عن الخلع ، فلذلك حلف كل واحد منهم حتى كمل الخمسون لأن إنكار كل واحد لا يفيد له حلف الآخر ، قوله : منهم رجلا آخر ، ثم حلف الخمسين وثبت كونهم مستحقين لدعوى القصاص ، وصار دعواهم ودعوى أخى المقتول واحداً ، وهو طلب القصاص ، قوله : و دفعه إلخ ، لا لأن يقتص منه لأن القصاص قد سقط للشبهة كما عرفت ، بل لأن يأخذ منه دية أخيه ، قوله : فأنطلقنا ، أى من الموسم ، قال قدس سره : غرض أبى قلابه من هذا الحديث التنبيه على أن القود ليس أمراً خفيفاً ،

فأني يقتل المدعى عليه بالإيمان الصرفة الحالية عن الاعتراف والشاهد وغيرهما ،
ومما ينبغي أن يتنبه له أن أخا المقتول كان موجوداً إلا أنه لم يدع لما رأى
الهدليين يتخاصمون لأجله فلم يفتقر إلى ادعاء بنفسه ، ويحتمل أن يكون حضوره
بعد القضية والحكم على المدعى عليه بالسعى لأولياء المقتول مدة أدائه بدل الدم ،
ومعنى قوله : « فدفعه إلخ » ، أن عمر دفع المدعى عليه (١) بعد تمام الإيمان إلى أخى
المقتول ، فقرنت يده إلى يده لئلا ينفلت ، ثم إن هلاك الحسين الذين حلقوا إنما

بل هو أمر شديد عظيم الشأن ، ألا ترى أن عمر رضى الله عنه لم يثبت بالإقرار وبحلف
خمسین رجلاً ، فكيف تثبتونه بحلف خمسین رجلاً الذين لم يروا القتل أصلاً ، اهـ .
وفي تقرير المحكى الآخر : قوله « قد خلعوه » ، هذا إقرار بالقتل وإنكار عن
استحقاقهم الدعوى عليه ، وغرضه من قوله « قد خلعوه » أن يتخلص منهم ، أما
استلزامه للإقرار بالقتل فهو لا يلتفت إليه لأن الإقرار بالقتل قضية أخرى ،
قوله : مع أخى المقتول بعد أن يتخلص منهم ، وذلك بأن يقول لأخى المقتول :
نعم ، إنى قتلتك ، لكن قتله كان من أجل أنه دخل بيتى يسرقنى ، فإن قلت هذا
القول مسقط للقصاص ووجوب الدية ، لما روى أن من قتله سارقه فى بيته فهو
هدر ، فلم لم يتركه عمر بعد هذا القول ؟ قلت : قال فى الهداية : إن قوله « لكن قتله إلخ » ،
لا اعتبار بعد الإقرار بقوله قتلتك ولا يلتفت إليه ، فإن قلت فيذبح أن يجب
القصاص عليه لوجود الإقرار بالقتل ، قلت : لا يجب القصاص ، لأن قوله « لكن
قتله » أى وإن كان مما لا يلتفت إليه ، لكنه لا يخلو من ثبوت شبهة فى القصاص ،
فبالنظر إلى أصل الإقرار أو جبن الدية عليه ، فإن قلت : الدية تكون على العاقلة
لا على القاتل ، فلم وجبت الدية ههنا على القاتل وهو اليماني ؟ قلت : الدية إنما
تجب على العاقلة إذا ثبتت من غير إقرار ، وههنا الدية ثبتت بإقرار القاتل ، فكان
عليه لا على عاقلة ، وبالنظر إلى الشبهة أسقطنا القصاص عنه ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هو الحق الصواب ، وهو المتعين لا معدل

كان لكذبهم ، وأما هلاك أخى المقتول فلكونه أسر كون أخيه سارقاً ، ولم يصدق القاتل فى دعواه أنه قتله حين دخل بيتى يسرق ، ولم يهلك القاتل لكونه لم يقترب

عنه من أن الضميرين فى قوله «يده يده» يرجعان إلى القاتل وأخى المقتول ، وهو ظاهر . والعجب من الشراح قاطبة أنه زلت أقدامهم فى شرح هذا الكلام ، وأعجب من هذا أن الحافظ وافقهم فى هذا الغلط إذ أرجعوا ضمير دفعه إلى الرجل الذى تم به الخمسون ، وفيه أوهام كثيرة الأولى : أنه لا خصيصة لهذا الرجل من جملة خمسين ، والثانى : أبى التاسع والأربعون بدون القرين ، والثالث : أنهم ارتكبوا المجاز فى قوله اطلقنا والخمسون بحمل خمسين على المجاز ، وهكذا فى قوله انهجم الغار على الخمسين ، والرابع : يصح ما يأتى من قوله أفلت القرينان : فأتبعهما حجر فكسر رجل أخى المقتول ، على كلام الشيخ لا على كلام الشراح ، لأن القرينين على كلام الشراح هو الرجل الذى جعلوه مكان الرجل الشامى وأخو المقتول ، ولا وجه لبقاء هذا الرجل على كلامهم ، كيف بقى من الهلاك ؟ وقد هلك تسع وأربعون ، وعلى كلام الشيخ قدس سره هلك الخمسون الذين دخلوا الغار وحلفوا كاذبين ، وهلك أخو المقتول لكتمانه ، ولذا تأخر موته من الخمسين ، لأن جريمته كانت غير جريمتهم ، وما تقدم قريباً من تقرير اللاهورى موافق لما أفاده الشيخ ههنا إذ قال : فدفعه أى دفع عمر البمانى إلى أخى المقتول إلى آخر ما تقدم ، إذ البمانى هو القاتل لا الذى أكل الخمسين ، ويظهر من كلام صاحب الفيض أنه موافق لرأى الشيخ قدس سره إذ قال : قوله « فقرنت يده يده » وهذا على عادة العرب من أنهم كانوا يفوضون القاتل إلى أولياء المقتول بسعيهم ليقتضوا منه حيث أرادوا ، انتهى . وهذا نص فى أن القرينين القاتل وأخو المقتول لا بدل الرجل الشامى الذى أكل به خمسون ، لكن العجب أنه لم ينبه على غلط الشراح ، وأصل الوم فيه عندى من العلاقة الكرماني ، وتبعه غيره مع الحافظ والمعنى والتسلاطى ، قال الكرماني : قوله « والخمسون إلخ » فإن قلت : هم تسعة وأربعون ، قلت مثل هذه الإطلاقات جائز من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء ، أو المراد الخمسون تقريباً أو

إساءة ، وإنما ندم^(١) عبد الملك لأنه قتل من غير ثبوت ، ويسيرهم إلى الشام تعزير لهم وتحفظ عن جريرة كبيرتهم التي افتروها ، والله أعلم .

(باب من اطلع^(٢) في بيت رجل)

تعليلاً ، وقوله : وأفلت القرينان ، أخو المقتول والرجل الذي جعلوه مكان الرجل الشامي ، انتهى . قال الحافظ : قوله وأفلت ، بضم أوله وسكون الفاء أى تخلص والقرينان هما أخو المقتول والذي أكل الخنسين ، اه .

(١) إشارة إلى قصة أخرى سيذكرها المؤلف بقوله ، قلت : وقد كان عبد الملك بن مروان إلخ ، وأما قول البخاري وسيرهم إلى الشام أورد عليه الحافظ وتبعه الأسطواني إذ قال : قوله إلى الشام ، وفي رواية أحمد بن حرب عند أبي نعيم في مستخرجه من الشام بدل إلى قال في الفتح : وهذه أولى لأن إقامة عبد الملك كانت بالشام ، ويحتمل أن يكون ذلك وقع بالعراق عند محاربته مصعب بن الزبير ويكونوا من أهل العراق فنظام إلى الشام ، اه . وفي تقرير المكي قوله ومحوا زجرأ لهم ، لأنه كان اغتر بحلفهم ، مع أن حلفهم كانت من غير معاينة القتل ورؤيته ، اه .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه قد أجمل الكلام وأجاد في الكوكب الدرى : وزدته لمكان اختلاف نقلة المذاهب في ذلك كما في هامش الكوكب ، وبسطت الكلام على ذلك في حاشيتي على بذل المجهود ، والجملة أنه هدر في أصح قول الشافعي وهو مذهب أحمد كما صرح به في الروض المربع وابن القيم في الهدى ، وأما عند مالك فقد حكى الحافظ وغيره من نراح الحديث : مذهب القود مطلقاً ، لكن الصواب في مسلكه ما في الدردير : القصاص في العمد والدية في الخطأ في هامش الكوكب ، وأما عند الحنفية فهدر إن لم يمكن دفعه إلا به وإلا فالله وأجابوا عن الأحاديث الدالة على الهدر بأنها محمولة على التخليط والتشديد في هامش الكوكب عن الشامي ، وبه جزم الشيخ قدس سره في الكوكب إذ قا

(باب العاقلة ^(١))

هذا تغليظ بحث عند الإمام الهام، ولو ارتكب أحد ذلك ففقاً عينه تؤخذ منه الدية ولا يقتص منه لما عرت شبهة بلفظ الحديث : « والحدود تندرى بالشبهات » ولفظ الحديث وإن كان لا يصرح بكونه تغليظاً وتشديداً لأن امتناعه عليه السلام عن فقه عينه يؤيد مذهب الإمام ، فإن إتيان الحد لو كان على حقيقته لما سقط عن الرجل بتأخره عن الثقب الذى اطلع منه بل فقاً عينه بالخروج عن البيت ، انتهى مختصراً . وفى تقرير اللاهوزى قوله « لم يكن عليك جناح ، المعنى عندنا لا جناح ، جناحاً مثل جناح من فقاً عين غير المطلع لأنه كان ظاهر المعنى أن لادية ، وما علمنا مثل هذا الحكم فى أحكام الشارع فالشبهة عندنا هل هو قول على طريق التغليظ أم صدرت بغير قياس ، لكن رأينا كونه تغليظاً ، أظهر بالنسبة إلى أحكام آخر ، ورأينا أنه لم يفتأ رسول الله ﷺ عين المطلع فصار مثل ما قال النبي عليه الصلاة والسلام : « عومت أن أحرق بيوت من لم يحىء إلى الجماعة » اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته دفعا لما يرد على ظاهر تبويب المصنف أنه لا يطابق الحديث الترجمة ، فإن ظاهر الباب بيان العاقلة من هم وليس لها ذكر فى الحديث ، والأوجه عندي أن غرض البخارى ليس بيان العاقلة بل الغرض إثبات تحملها لأنه بظاهره يخالف نص الآية « ولا تزر وازرة وزر أخرى » الآية ، قال الحافظ : العاقلة بكسر القاف جمع عاقل وهو دافع الدية ، وسميت الدية عقلا تسمية بالمصدر لأن الإبل كانت تعقل بفناء ولى القتيل ، ثم كثرت الاستعمال حتى أطلق العقل على الدية ولو لم تكن إبلا ، وعاقلة الرجل قزباته من قبل الأب وهم عصبة ، وتحمل العاقلة الدية ثابت بالسنة ، وأجمع أهل العلم على ذلك ، وهو مخالف لظاهر قوله تعالى « ولا تزر وازرة » الآية لكنه خص من عمومها ذلك لما فيه من المصلحة ، لأن القتال لو أخذ بالدية لأوشك أن تأتى على جميع ماله ، لأن تتابع الخطأ منه لا يؤمن ، ولو ترك بغير تغريم لاهدر دم المقتول إلى آخره .

(باب جنين المرأة^(١) وأن العقل إلخ)

ما بسط الكلام على العاقلة في الأوجز ، وفيه : قال الموفق لا خلاف بين أهل العلم في أن العاقلة العصبات ، وأن غيرهم من الإخوة من الأم وسائر ذوى الأرحام والزوج وكل من عدا العصبات ليسوا هم من العاقلة ، واختلف في الآباء والبنين هل هم من العاقلة أو لا ؟ وعن أحد في ذلك روايتان ، إحداهما : كل العصبية من العاقلة يدخل فيه آباء القاتل وأبنائه ، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة ، والقول الثاني ليس آبؤه وأبناؤه من العاقلة وهو قول الشافعي إلى آخر ما بسط فيه من الدلائل ، قلت : وهذا كله إذا لم يكن الرجل من أهل الديوان ، وإن كان من أهل الديوان فالدية على أهل الديوان كما بسط أيضاً في الأوجز في موضع آخر ، وفيه قال الموفق : لا مدخل لأهل الديوان في العاقلة ، وبهذا قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة : يتحملون جميع الدية ، فإن عذبوا فالأقارب حيثئذ يعقلون ، إلى آخر ما بسط فيه من دلائل الفريقين ، وبسط فيه أيضاً اختلاف المالكية في اعتبار الديوان وعدمه ، وعامة متون المالكية على اعتبار الديوان ، قال الدردير : بدى بالديوان على عصبية الجاني يعنى يبدأ بالدية بأهل الديوان حيث كان الجاني من الجند ، ولو كانوا من قبائل شتى ، ثم إن لم يكن ديوان أو كان وليس الجاني منهم بدأ بالعصبية الأقرب فالأقرب إلى آخر ما في الأوجز ، وفي الهداية : والعاقلة أهل الديوان إن كان القاتل من أهل الديوان ، ومن لم يكن من أهل الديوان فعاقته قبيلته ، وإن لم تنسح القبيلة لذلك ضم إليهم أقرب القبائل ، اه ملخصاً .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته دفعاً لما يرد على ظاهر كلام البخارى من أن الترجمة مكررة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف كما ذكرته في رسالتى على تراجم البخارى أن غرض الترجمة الأولى بيان ما يجب في الجنين ، وهو الغرة ، واختلف في مصداقها كما بسط في الأوجز ، وحاصل ما فيه أنهم اختلفوا في مصداق الغرة ، فقيل العبد الأبيض أو الأمة البيضاء لأن أصل الغرة يساخن في الوجه ،

(باب العجاء ("جبار)

وقالت الائمة الاربعة يهزئان وإن كانا أسودين ، ولا يهزئ غيرهما ، وقال جماعة من السلف : يهزئ الفرس أيضاً لأن أصل الفرة بياض وجه الفرس ، وقد ورد في بعض الروايات د أو الفرس ، وقال الجمهور : الرواية شاذة ، وتوسع داود ومن تبعه فقال يهزئ كل ما أطلق عليه اسم الفرة فرساً كان أو غيره ، انتهى ملخصاً من الأوجز . والغرض من الترجمة الثانية هو الذى ذكره البخارى بقوله ، إن العقل على الوالد إلخ ، قال الحافظ : قال الاسماعيلي هكذا ترجم أن العقل على الوالد وعصبة الوالد ، وليس في الخبر إيجاب العقل على الوالد ، فإن أراد الوالدة التى كانت هى الجانية فقد يكون الحكم عليها ، فإذا ماتت أو عاشت فالعقل على عصبتها ، انتهى . والمعتمد ما قال ابن بطلال : مراده أن عقل المرأة المقتولة على والد القاتلة وعصبتها ، قال الحافظ : وأبوها وعصبة أبيها عصبتها ، فطابق لفظ الخبر الأول في الباب ، وأن العقل على عصبتها ، وبينه لفظ الخبر الثانى في الباب أيضا ، وقضى أن دية المرأة على عاقلتها ، وإنما ذكره بلفظ الوالد للإشارة إلى ما ورد في بعض طرق القصة ، وقوله د لا على الولد ، قال ابن بطلال : يريد أن ولد المرأة إذا لم يكن من عصبتها لا يعقل عنها لأن العقل على العصبة دون ذوى الأرحام ، ولذلك لا يعقل الإخوة من الأم ، قال : ومقتضى الخبر أن من يرثها لا يعقل عنها إذا لم يكن من عصبتها ، وهو متفق عليه بين العلماء كما قاله ابن المنذر ، قال الحافظ : وقد ورد في رواية أسامة بن عمير فقال أبوها إنما يعقلها بنوها : فقال النبى ﷺ الدية على العصبة ، انتهى ، ما فى الفتح .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على الاختلاف الكثير فى ذلك ، بسط الكلام عليها فى موضعين من الأوجز ، فى موضع منه تحت قول مالك د قضى رسول الله ﷺ أن على أهل الحوائط حفظها بالنهار ، وأن ما أفسدت المواشى بالليل ضامن على أهلها ، عن الشرح الكبير لابن قدامة : يضمن ما أفسدت

من الزرع والشجر ليلاً ولا يضمن ما أفسدت من ذلك نهراً إذا لم يكن يد أحد عليها ، وهذا قول مالك والشافعي وأكثر قهاء الحجاز ، وقال الليث : يضمن مالهما ما أفسدته ليلاً ونهاراً بأقل الأمرين من قيمتهما ، وقدر ما أتلفته ، وقال أبو حنيفة : لا ضمان عليه بحال لقوله عليه السلام : «العجاء جرحها جبار ، ولأنها أفسدت وليست يده عليها فلم يضمن كالنهار ، قال ابن عبد البر : فإن أتلفت البيضة غير الزرع والشجر لم يضمن مالهما ما أتلفته ليلاً كان أو نهراً ما لم تكن يده عليها ، انتهى . وفي المحلى عن شرح السنة : ذهب أهل العلم إلى أن ما أفسدت الماشية بالنهار من مال الغير فلا ضمان على أهلها ، وما أفسدت بالليل ضمنه مالهما لأن في العرف أن أصحاب الحوائط يحفظونها بالنهار وأصحاب المواشي بالليل ، فمن خالف هذه العادة كان خارجاً عن رسوم الحفظ ، هذا إذا لم يكن مالك الدابة معها فإن كان معها فعليه ضمان ما أتلفه سواء كان راكبها أو سائقها أو قائدها ، أو كانت واقفة ، وسواء أتلفت بيدها أو رجلها أو فمها ، وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد ، وقال أبو حنيفة : لا ضمان فيها إذا لم يكن المالك معها ليلاً ولا نهراً لحديث : «العجاء جبار ، اه . وفي موضع آخر قال أهل الظاهر لا ضمان على أحد في جرح العجاء لحديث «العجاء جبار ، وحمل الجمهور الحديث على أنه إذا لم يكن للدابة راكب ولا سائق ولا قائد ، إلى آخر ما بسط .

كتاب استتابة^(١) المرتدين

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على غرض المصنف بهذا الباب ، ولم يتعرض له أحد من الشراح ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ترجم بلفظين : استتابة المرتدين وقتالهم ، وأشار بذلك إلى بداية الاستتابة قبل القتال ، وهذا هو الأوجه عندى ، وقد مال ابن بطل إلى خلافه كما سيأتى فى كلامه ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، فقيه فى قوله عليه السلام : « من غير دينه فاضربوا عنقه » خمسة أبحاث طويلة ، الأول : فى الاستتابة ، وسيأتى مبسوطاً ، البحث الثانى : إذا أثبت وجوب الاستتابة فاختلفوا فى مدته ، الثالث : فى قبول توبته ، الرابع : هل تدخل فيه المرتدة أم لا ؟ وسيأتى فى البخارى فى باب مفرد ، الخامس : هل يختص هذا الحكم بالارتداد عن الإسلام أو يعم الانتقال من دين كفر إلى دين كفر آخر ؟ أما الأول وهو مقصود البخارى عندى فبسط فى الأوجز فى فروعه على أنواع كثيرة عن ابن حزم ، وذكر فيه تحت قوله « من غير دينه » الحديث ، أوله بعضهم بأن المراد بعد الاستتابة ، وقال بعضهم إنه محمول على الزنديق وأنه لا يستتاب ، وعليه حمله الإمام مالك ، وقال ابن بطل : اختلف فى استتابة المرتد ، فقيل : يستتاب فإن تاب وإلا قتل ، وهو قول الجمهور ، وقيل يجب قتله فى الحال ، وبه قال الحسن وأهل الظاهر ، وعليه يدل تصرف البخارى فإنه استظهر بالآيات التى لا ذكر فيها للاستتابة وبعموم قوله « من بدل دينه » قال الطحاوى : ذهب هؤلاء إلى أن حكم من ارتد عن الإسلام حكم الحربى الذى بلغته الدعوة ، فإنه يقاتل من قبل أن يدعى ، وفى المحلى : قال الثوى أجمعوا على قتله ، واختلفوا فى استتابته فقال الأئمة الأربعة والجمهور إنه يستتاب ، ونقل ابن القصار لإجماع

(باب حكم المرتد والمرتدة)

أثبت المدعى (١) بالعمومات والإطلاقات .

(باب إذا عرض الذمي)

وكونه (٢) تعريضاً ظاهر حيث أظهروا أنهم يتلفظون بلفظ السلام وأضمرُوا

لصحابة عليه ، وقال أبو يوسف وابن الماجشون وغيرهما لا يستتاب ، قلت :
لمعروف عن المالكية وجوب الاستتابة ، وعن الحنفية استحبابها ، انتهى ملخصاً .

(١) أشار الشيخ بذلك إلى دفع ما يرد على الإمام البخاري من أنه ترجم
بالجزئين المرتد والمرتدة وليس في الأحاديث ذكر المرتدة ، والمسألة خلافية شهيرة
وهو البحث الرابع من الأبحاث الخمسة المذكورة قبل ذلك في الباب السابق ،
بسط الكلام على ذلك أيضاً في الأوجز ، ففيه أن قوله ﷺ « من غير دينه الخ » ،
يعم الرجال والنساء أولاً ، قال الموفق : لا فرق بين الرجال والنساء في وجوب
القتل ، ويروى ذلك عن أبي بكر وعلي وغيرهما من التابعين ، وهو قول مالك
والشافعي وإسحاق ، وروى عن علي وغيره من التابعين أنها تسترق ولا تقتل لأن
أبا بكر استرق نساء بني حنيفة وذريتهم ، وأعطى علياً منهم امرأة فولدت له
محمد بن الحنفية ، وكان هذا بمحضر من الصحابة فلم ينكر فكان إجماعاً ، وقال
أبو حنيفة تجهير على الإسلام بالحبس والضرب ولا تقتل لقوله ﷺ « لا تقتلوا
امراً ، ولأنها لا تقتل بالكفر الأصلي فلا تقتل بالطاريء كالصبي » ، وقال العيني
في شرح الطحاوي : قالت طائفة يفرق بين الرجل والمرأة كما رويناه عن ابن عباس
قال : المرتدة تحبس ولا تقتل ، وعن الحسن البصري : المرتدة تباع ونكره ،
كذلك فعل أبو بكر بنسأ أهل الردة وباعهن ، إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره في إثبات كونه تعريضاً ، وقال العيني : قوله
« عرض » ، بتبديد الراء من التعريض ، وهو خلاف التصريح ، وهو نوع من الكناية

وقوله غيره أى غير الذى نحو المعاهد ، ومن يظهر الإسلام ، قوله بسب النبي ﷺ أى ينتقصه ، ولكن لم يصرح بل بالتعريض نحو قوله ، والسلام ، بفتح السين المهملة وتخفيف الميم ، نحو الموت ، قيل ليس فيه تعريض السب ، وأجيب بأنه لم يرد به التعريض المصطلح وهو أن يستعمل لفظاً فى حقيقته يلوح به إلى معنى آخر بقصده ، والظاهر أن البخارى اختار فى هذا مذهب الكوفيين فإن عندهم أن من سب النبي ﷺ أو عابه فإن كان ذمياً عزز ولا يقتل ، وهو قول الثورى ، وقال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه : إن كان مسلماً صار مرتداً بذلك ، وإن كان ذمياً لا ينتقض عهده ، وقال الطحاوى : وقول اليهودى لرسول الله ﷺ ، والسلام عليك ، لو كان مثل هذا الدعاء من مسلم لصار به مرتداً يقتل ، ولم يقتل الشارع القاتل به من اليهود لأن ما هم عليه من الشرك أعظم من سبه ، فإن قلت من أين يعلم أن البخارى اختار فى هذا مذهب الكوفيين ولم يصرح بالجواب فى الترجمة ؟ قلت : عدم تصريحه يدل على ذلك إذ لو اختار غيره لصرح به ، ويؤيده أن حديث الباب لا يدل على قتل من يسبه من أهل الذمة فإنه ﷺ لم يقتله إلى آخر ما بسطه ، وتقديم الكلام على هذا الحديث والدعاء عليه ﷺ بالموت فى باب وقوله يستجاب الخ ، من كتاب الدعوات ، وبسط شئ من الكلام على سبب عدم قتل اليهود من آذى النبي ﷺ فى هامش الكركب فى حديث عائشة هذا فى باب كراهية التسليم على الذمى ، وأبسط منه فى الفتح ، ولخصه الشوكانى فى النيل ، وحكى عنه الشيخ فى البذل فى باب حكم من سب النبي ﷺ فى قصة يهودية كانت تشتم النبي ﷺ فقتلها صاحبها فأهدر النبي ﷺ دمها إذ قال : قال الشوكانى وفى هذا الحديث دليل على أنه يقتل من شتم النبي ﷺ ، وقد نقل ابن المنذر الاتفاق على أن من سب النبي ﷺ صريحاً وجب قتله ، ونقل أبو بكر الفارسى أحد أئمة الشافعية فى كتاب الإجماع أن من سب النبي ﷺ بما هو قذف صريح كفر بانفاق العلماء ، فلو تاب لم يسقط عنه التل ، لأن حد قذفه القتل ، وحد القذف لا يسقط بالتوبة

خلاف ذلك حيث تلفظوا بما لا يكاد يفظن له إلا أقل (!) قليل .

وخالفه القفال فقال : كفر بالسب فسقط القتل بالإسلام ، وقال الصيدلاني : يزول القتل ويجب حد القذف ، قال الخطابي لا أعلم خلافاً في وجوب قتله إذا كان مسلماً ، وقال ابن بطلال : اختلف العلماء فيمن سب النبي ﷺ فأما أهل العهد والذمة كاليهود فقال ابن القاسم عن مالك يقتل من سبه ﷺ إلا أن يسلم ، وأما المسلم فيقتل بغير استتابة ، ونقل ابن المنذر عن الشافعي وأحد وإسحاق مثله في حق اليهودي ونحوه ، وروى عن الأوزاعي ومالك في مسلم : أنها ردة يستتاب منها ، وعن الكوفيين إن كان ذمياً عزز ، وإن كان مسلماً فهي ردة ، اهـ . ثم قال الشيخ وهذا القتل محمول على السياسة أى عندنا ، قال في رد المحتار : قوله « ويكون التعزير بالقتل » رأيت في الصارم المسلول للحافظ ابن تيمية أن من أصول الحنفية أن ما لا قتل فيه عندهم مثل القتل بالمثل والجماع في غير القبل إذا تكرر فلإمام أن يقتل فاعله ، وكذلك له أن يزيد على الحد المقرر إذا رأى المصلحة في ذلك ، يحملون ما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه من القتل في مثل هذه الجرائم على أنه رأى لمصلحة في ذلك ، ويسمون القتل سياسة ، وكان حاصله أن له أن يعزز بالقتل ، الجرائم التي تعظمت بالتكرار ، وشرع القتل في جنسها ، ولذا أفتى أكثرهم بقتل من أكثر من سب النبي ﷺ من أهل الذمة وإن أسلم بعد أخذه ، وقالوا يقتل سياسة ، انتهى ما في البذل .

(١) كما يدل عليه قول عائشة رضي الله تعالى عنها ففهمتها كما تقدم في كتاب الاستئذان وأوضح منه ما قال الحافظ هناك . أخرج البزار وابن حبان في صحيحه عن أنس رضي الله عنه « مر يهودى بالنبي ﷺ وأصحابه فسلم عليهم فرد عليه أصحاب النبي ﷺ فقال : هل تدرون ما قال ؟ قالوا نعم سلم علينا ، قال : فإنه قال السام عليكم ، رده على فردوه ، فقال : كيف قلت ؟ قال : قلت السام عليكم ، الحديث .

(لا أدري ما الحرية) يعنى (١) بذلك أن الحكم غير مختص بهم ، ويم
كل من كان موصوفاً بتلك الصفات .
(فعاد عمر (٢)) .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وأوضح منه أنى ما سمعته عليه السلام
بلفظ الحرية ، لكن سمعته عليه السلام ما ذكره ، وهو بمعومه يوم الحرية وغيرهم ،
قال العيني : قوله « لا أدري الخ » . فإن قلت : سيحىء حديث أبي سعيد أيضاً فى أول
الباب الذى على الباب المذكور ، وفيه « وأشهد أن علياً رضى الله تعالى عنه قتلهم
وأنا معه ، الحديث ، فهؤلاء الذين قتلهم وهو معه هم الحرية ، فكيف قال
هنا « لا أدري الخ » قلت معنى قوله هنا لا أدري أنه لم يحفظ فيهم بطريق النص
بلفظ الحرية ، وإنما وصف صفاتهم التى سمعها من النبي صلى الله عليه وآله ، وتلك الصفات
لوجودها فى الحرية تدل على أنهم هم المراد بمن وصفهم النبي صلى الله عليه وآله ، اه . قال
الكرمانى : الحرية بفتح المهملة وضم الراء الأولى منسوبة إلى حروراء قرية
بالكوفة نسبة على غير قياس ، خرج منها نجدة بفتح النون وسكون الجيم وبالمهملة
وأصحابه على على رضى الله عنه وخالفوه فى مقالات عليية وعصوه وحاربوه ، اه .
ثم قال الحافظ قوله فى هذه الامة ولم يقل منها لم تختلف الطرق الصحيحة على
أبي سعيد فى ذلك ، وأما ما أخرجه الطبرى من وجه آخر عن أبي سعيد بلفظ
« من أمتى ، فسند ضعيف ، لكن وقع عند مسلم من حديث أبي ذر بلفظ
« سيكون بعدى من أمتى قوم ، وله عن على « يخرج قوم من أمتى ، ويجمع بينه
وبين حديث أبي سعيد بأن المراد بالامة فى حديث أبي سعيد أمة الإجابة ، وفى
رواية غيره أمة الدعوة ، قال النوى : وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم
الالفاظ ، وفيه إشارة من أبي سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه
الامة ، اه .

(٢) قال الحافظ : قوله فعاد عمر أى عاد إلى كلامه الأول فى حاطب ، وفيه

وكان^(١) إطلاقه لفظ المنافق عليه ، وكذلك استئذانه في قتله تأويلاً لا أنه زعمه كافراً ، وإنما أراد التسهيل والتعزيز لئلا يقدم أحد بعد ذلك على مثل ما ارتكبه ، وكان المراد بالنفاق النفاق في العمل^(٢) ، وبذلك تصح المطابقة بينه وبين الترجمة .

نصريح بأنه قال ذلك مرتين ، فأما المرة الأولى فكان فيها معذوراً إلا أنه لم يتضح له عذره في ذلك ، وأما الثانية فكان اتضح عذره وصدقه النبي ﷺ فيه ونهى أن يقولوا له إلا خيراً ، ففي إعادة عمر ذلك الكلام إشكال ، وأجيب عنه بأنه ظن أن صدقه في عذره لا يدفع ما وجب عليه من القتل ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما أفاده ههنا لا ينافي ما اخترته في قصة حاطب ، في باب من لم ير الكفار من قال متأولاً إلخ ، ، وتقدم هناك الكلام على قتل الخوارج والمتأولين .

(٢) وهذا أيضاً ظاهر ، لأنه لو كان المراد بالنفاق النفاق الحقيقي لم يدخل في المتأولين ، وفي الحاشية عن العيني : لا خلاف بين العلماء أن كل متأول معذور بتأويله غير ملوم فيه إذا كان تأويله ذلك سائغاً في لسان العرب ، أو كان له وجه في العلم ، ألا يرى أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يعنف عمر رضي الله تعالى عنه في تلييه بردائه وعذره في ذلك ، اهـ .

كتاب الإكراه^(١)

(١) قال الحافظ : الإكراه هو إلزام الغير بما لا يريد ، وشروط الإكراه أربعة ، الأول : أن يكون فاعله قادراً على إيقاع ما يهدد به ، والمأمور عاجزاً عن الدفع . ولو بالفرار ، الثاني : أن يغلب على ظنه أنه إذا امتنع أوقع به ذلك ، الثالث : أن يكون ما هدده به فورياً ، فلو قال : إن لم تفعل كذا ضربتك غداً لا يعد مكرهاً ، ويستثنى ما إذا ذكر زمناً قريباً جداً أو جرت العادة بأنه لا يخلف ، الرابع : أن لا يظهر من المأمور ما يدل على اختياره ، كمن أكره على الزنا فأولج وأمكنه أن ينزع ، ويقول أنزلت فيتمادي حتى ينزل ، ولا فرق بين الإكراه على القول والفعل عند الجمهور ، ويستثنى من الفعل ما هو محرم على التأييد كقتل النفس بغير حق إلى آخر ما بسط ، وفي الدر المختار : الإكراه لغة حمل الإنسان على شيء يكرهه ، وشرعاً فعل يوجد من المكره فيحث في المحل معنى يصير به مدفوعاً إلى الفعل الذي طلب منه ، وهو نوعان : تام وهو الملجئ بتلف نفس أو عضو أو ضرب مبرح ، وإلا فناقض وهو غير الملجئ ، وشرطه أربعة أمور : قدرة المكره على إيقاع ما هدده به سلطاناً أو لصاً أو نحوه ، والثاني : خوف المكره بالفتح لإيقاعه ، أى إيقاع ما هدده به في الحال بقلبه ليصير ملجئاً ، والثالث : كون الشيء المكره به متلفاً نفساً أو عضواً أو موجباً غماً بعدم الرضاء ، وهذا أدنى مراتبه ، وهو يختلف باختلاف الأشخاص فإن الإشراف يغمون بكلام خشن ، والأرذال ربما لا يغمون إلا بالضرب المبرح ، والرابع : كون المكره متمتعاً عما أكره عليه قلبه إما لحقه كبيع ماله ، أو لحق شخص آخر

كإتلاف مال الغير ، أو لحق الشرع كشرب الخمر والزنا إلى آخر ما بسط ، قلت :
و محل بسط الإكراه وأنواعه وفروعه الفقه وأصوله ، وبسط الكلام على أنواعه
وفروعه في البدائع وأصول البزدوى ، فقيه : الإكراه ثلاثة أنواع : نوع يعدم الرضاء
ويفسد الاختيار وهو الملجئ ، ونوع يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ، وهو
الذى لا يلجئ ، ونوع آخر لا يعدم الرضاء وهو أن يهتم بحبس أبيه أو ولده ،
والإكراه بمملكته لا ينافى أهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال ، لأن المكروه مبتلى
والابتلاء يحقق الخطاب ، ألا يرى أنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة
وذلك آية الخطاب ، فيأثم مرة ويؤجر أخرى ، ولا ينافى الاختيار أيضاً فثبت
بهذه الجملة أن الإكراه لا يصلح لإبطال حكم شيء من الأقوال والأفعال جملة إلا
بدليل غيره على مثال فعل الطائع ، وإنما أثر الكره إذا تكامل في تبديل النسبة
وأثره إذا قصر في تفويت الرضاء ، وأما في الإهدار فلا ، فهذا أصل هذه الجملة
خلافاً للشافعى رحمه الله ، والجملة عند الشافعى أن الإكراه الباطل متى جعل عنراً
في الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكروه أصلاً ، فعلا كان أو قولاً ، لما قلنا إن الإكراه
يطل الاختيار ، والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل عنده ، اه مختصراً إلى
آخر ما بسطه . وقال صاحب الفيض : إن الإمام البخارى شدد الكلام في هذا
الباب على الإمام أبى حنيفة ، وكذا في كتاب الحيل ، ووجه ذلك أن البخارى لم
يتعلم فقه الحنفية حق التعلم ، وإن نقل عنه أنه رأى فقه الحنفية ، لكن ما يترشح من
كتابه هو أنه لم يحقق فقهنا ولم يباغ إلا شذرات منه ، وهذا الذى دعاه إلى ما أتى
عليه في هذا الباب ، ولو درى ما الإكراه فى فقهنا لما أورد علينا شيئاً ، وجملة
الكلام فيه أن الإكراه عندنا لا يتم إلا بتهديد بإيقاع الفعل المهدد به على ذاته
أو أطرافه أو القريب من أقاربه ، فإن سابه أو هدده بإيقاع الفعل على غيره
لا يكون مكرهاً ، فإن قال له اشرب الخمر وإلا أقتل زيداً لا يكون مكرهاً ، وإن

(لا يمتنعون) لا يقدر (١) على الامتناع يا كراه الكفار على الترك ، وكذلك الممتنع في قوله غير ممتنع بمعنى من لا يقدر على الامتناع .
قوله : (فيمن يكرهه للصوم إلخ) والجواب [بياض (٢)]

وجب (*) عليه أن يشرب الخمر وذلك لأن حقن دم امرئ مسلم فريضة ولكنه باب آخر ، والخارى لما عد كره من واد واحد فجعل الإكراه على نفسه وأقاربه والإكراه على الغير والبعيد من أقاربه والتسابق كله من باب واحد ، فوقع فيما وقع ، ولو تنبه إلى هذا الفرق لما تقدم إلى مثل هذه الإيرادات ، وراجع أقسام الإكراه وأحكامه من الهداية ، اه . وبسط الكلام ابن الهام في طلاق المكروه في جميع ما يثبت مع الإكراه إذ قال : وجميع ما يثبت مع الإكراه عشرة تصرفات : النكاح والطلاق والرجعة والإيلاء والنفى والظهار والعناق والعفو عن القصاص واليمين والنذر ، وجمعها في بيتين ، ثم قال : وهذا في الإكراه على غير الإسلام وإلّا بالإكراه على الإسلام تم أحد عشر ، لأن الإسلام يصح معه ، اه .

(١) قال الكرمانى : قوله « غير ممتنع » غرضه أن المستضعف لا يقدر على الامتناع من الترك ، أى هو تارك لأمر الله وهو معذور ، فكذلك المكروه لا يقدر على الامتناع من الفعل ، فهو فاعل لأمر المكروه فهو معذور ، أى كلامهما عاجزان ، اه . وفي تقرير اللاهورى رحمه الله قوله « غير ممتنع » أى غير مطبق من امتناع من فعل ما أمر به من جانب الكفار ، اه . وهكذا في تقرير المحكى رحمه الله .

(٢) بياض في الأصل بقدر سطر ونصف ، وفي تقرير اللاهورى قوله « فيمن يكرهه » فيه تعريض على أبي حنيفة ، فإنه كان لا يثبت الإكراه من اللصوص لأنهم لا يقتلون ، ولا يخاف منهم الإكراه وهذا الأمر كان في زمانه ، ولو كان رأى

(*) كذا في الأصل وفيه نظر كما سيأتى قريباً في مسألة شرب الخمر ١٢ ز .

ما في زمتنا من تعدى اللصوص لكان قال أيضاً بإثبات الإكراه ، ولذا أفتى الحنفيون على ثبوت الإكراه باللصوص ، وأما الإكراه في الطلاق فعندنا في إكراه السلطان أيضاً يقع الطلاق بحديث ثلاث جدّه من جد ، اهـ . قلت : وتوضيح المقام أن ههنا مسألتين ، وكلاهما خلافتان ، إحداهما : هل يتحقق الإكراه من اللصوص أيضاً أم يختص بالسلطان ، والمسألة خلافية بين الحنفية أيضاً ، الأول : مسلك الإمام الأعظم ، والثاني قول صاحبيه ، وعلى قولها الفتوى ، ففي الدر المختار في شروط الإكراه : قدرة المكره على إيقاع ما هدد به سلطاناً أو إصاً أو نحوه ، قال ابن عابدين : هذا عندهما ، وعند أبي حنيفة لا يتحقق إلا من السلطان لأن القدرة لا تكون بلا منعة ، والمنعة للسلطان ، قالوا هذا اختلاف عصر و زمان . لا اختلاف حجة وبرهان ، لأن في زمانه لم يكن لغير السلطان من القوة ما يتحقق به الإكراه ، فأجاب بناء على ما شاهد ، وفي زمانهما ظهر الفساد وصار الأمر إلى كل متغلب ، فيتحقق الإكراه من الكل ، والفتوى على قولها ، اهـ . وقال العيني : قوله « ليس بشيء » أي لا يقع طلاقه ، وهذا كأنه مبنى على أن الإكراه يتحقق من كل قادر عليه ، وهو قول الجمهور ، وقال أبو حنيفة : لا إكراه إلا من سلطان ، اهـ . وأما المسألة الثانية وهي : هل يقع طلاق المكره أم لا ؟ خلافية أيضاً ، يقع طلاقه عندنا مطلقاً سواء كان المكره سلطاناً أو غيره ، ولا يقع عند الجمهور ، قال الحافظ : اختلفوا في طلاق المكره ، فذهب الجمهور إلى أنه لا يقع ونقل فيه ابن بطال إجماع الصحابة ، وعن الكوفيين يقع ، ونقل مثله عن الزهري وقتادة وأبي قلابة ، وفيه قول ثالث عن الشعبي قال : إن أكرهه اللصوص فليس بطلاق ، وإن أكرهه السلطان وقع ، ونقل عن ابن عينة توجيهه ، وهو أن اللص يقدم على قتله والسلطان لا يقتله ، اهـ . ومبنى مسلك الحنفية ما تقدم عن أصول البزدوى من أن الإكراه عندنا لا يصلح لإبطال حكم شيء من الأقوال والأفعال ، وهو الأصل عند الحنفية ،

تفرع عليه "الفروع الكثيرة . وفي البدائع : أما الطلاق فلقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : كل طلاق -جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه ، ولأن الفأنت بالإكراه ليس إلا الرضاء طبعاً وأنه ليس بشرط لوقوع "طلاق" . فإن طلاق المازل واقع وليس نراض به طبعاً ، وكذلك الرجل قد يطلق امرأته الفأنتة حسناً وجمالاً لخل في ذنبها ، وإن كان لا يرضى به طبعاً ، ويقع الطلاق عليها ، وأما الحديث أى وعفوت عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ، فقد قيل إن المراد منه الإكراه على الكفر لأن القوم كانوا حديثي العهد بالإسلام ، وكان الإكراه على الكفر ظاهراً يومئذ ، وكان يجرى على ألسنتهم كلمات الكفر خطأ وسهواً ، فمعا الله جل جلاله عن ذلك عن هذه الأمة على لسان رسول الله ﷺ إلى آخر ما بسطه ، وفي تقرير المسكى : قوله ، فيمن يكرهه ، غرضه أن الإكراه يتحقق من اللص كما قال ابن عباس ، وقال إمامنا لا يتحقق الإكراه من اللص ، وهذا الاختلاف مبنى على اختلاف الزمان في زمن الإمام لم تكن اللصوص تقدر على الإكراه بالقتل لسطوة أمر الإسلام فلذلك حكم كلية أن الإكراه لا يتحقق من اللصوص ، فلو كان وجد أحد من اللصوص في زمنه قادراً على الإكراه بالقتل لقال يأكراهه ألبتة ، وغرض البخارى إثبات صحة الإكراه من اللص مع قطع النظر عن وقوع الطلاق وعدمه ، فإن عندنا لو صح الإكراه يقع طلاقه أيضاً ، فإن قلت : ما الفرق أن طلاق المكره يقع وأن إيمانه لا يزول بكلمة الكفر ، قلت : الأصل فيه قوله عليه الصلاة والسلام : إنما الأعمال بالنيات ، فإن نية التلفظ وإرادته موجودة لله ورثنين إذ لا يمكن التلفظ من العاقل المختار إلا بالإرادة ، لكن التطبيق فعل اللسان فقط ، فإذا وجد مع النية والإرادة وقع به الطلاق وإن لم يجد للمكره إرادة الوقوع والرضاء به ، وكذا الرضاء بالتطبيق لأنه لما صدر عنه السبب بالإرادة والنية وهو التطبيق ، وجد السبب صحيحاً فحينئذ لا يمكن أن يتخلف موجهه عنه

قوله : (لقد رأيتني وإن عمر لموثق) فيه الترجمة (١) حيث استأثر الحبس الأثر (٥) على الكفر .

ومعنى (٢) قوله : ولو انقض أحد إلخ ، أن عمر مع شدته في الكفر لم يبادر إلى قتلى ، وإنكم مع ادعاءكم الإسلام قتلتم عثمان رضى الله عنه .

وإن لم يردده ولم يرض به أصلاً ، مع أن التطبيق من الإنشاءات التي لا تتأخر . موجباتها عنها ، وإنما قلنا هذا احترازاً عن البيع لأنه يتأخر موجه عنه ، فلذلك يعتمد موقوفاً لا نافذاً بالفعل ، أما الإيمان فهو فعل القلب لا فعل اللسان ، فالتلفظ بالشرك إن وجد من المكروه بالإرادة والنية ، لكن وجد في قلبه إرادة أخرى متعلقة بالتوحيد فهو يصدر عن قلبه بالإرادة والنية ، والمعتبر في الإيمان فعل القلب وهو باق لا يزول بفعل اللسان لحصل الفرق ، ثم مذهب المحدثين أن المكروه لا يصح منه تصرف أصلاً لعدم النية له وإنما الأعمال بالنيات ، وقلنا له نية وإرادة كما مر آنفاً وإنما الأعمال بالنيات فبعض تصرفاته يصح وبعضها لا يصح كما فصل في كتب الفقه ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في بيان المناسبة هو مختار الحافظ في بيان المناسبة إذ قال : وهو ظاهر فيما ترجم له لأن سعيداً وزوجته أخت عمر رضى الله عنه اختاروا الهوان على الكفر . وهذا يظهر مناسبة الحديث بالترجمة . وقال الكرماني : هي مأخوذة من كون عثمان اختار القتل على ما يرضى قاتليه فيكون اختياره القتل على الكفر بطريق الأولى . اهـ . واقصر العيني على مناسبة الكرماني والقسطاني على ما اختاره الحافظ .

(٢) وهذا أحد المعنيين اللذين ذكرهما الشيخ قدس سره في باب إسلام سعيد بن زيد ، وهذا المعنى الذي ذكره ههنا مناسب لترجمة الباب ولذا اختصر عليه .

(٣) كذا في الأصل والظاهر أنه سبق لهم ، والصواب بدله الأسر بالسيد ١٢ ز .

(باب فى بيع المكروه ونحوه فى الحق وغيره)

لما أن (١) يراد بالحق الحق المالى أى الدين ومثله ، فالمعنى هذا بيان بيع المكروه مملوكه فى أداء حق الدائن وغيره من ذوى الحقوق ، أو الحق ههنا هو الحق مقابل الباطل ، أى هذا بيان بيع المكروه مملوكه فيها هو موافق للشريعة ، ولا يكون

(١) وفى تقرير اللاهورى : البيع فى الحق مثل البيع فى الدين ، ويجوز عندنا أن يكره أحد أو يبيع القاضى ماله فى دينه وغيره ، وبيع المكروه فى غير الحق مثل أن يكره أحد فى بيع ماله ، وحكمه أنه لا يجوز لأحد أن يكره أحداً فى البيع ، اهـ . وفى تقرير المكي قوله فى الحق إلخ ، أى بيع المكروه فيها هو واجب عليه من حقوق العباد كالدين (وغيره) وهو ما يجب من حقوق الله وقوله ، فليعه ، فكانت اليهود مضطرة إلى البيع لحصلت الترجمة ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله ، وفى الحق وغيره إلخ ، قيل المراد بالحق الدين ، فالمعنى فى الدين وغير الدين ، والاولى أن يقال إن المراد بالحق ما يستحقه المكروه على المكروه ، وبغيره ما لا يستحقه المكروه بل يكون ظلماً منه ، فالمعنى فى حق المكروه وغير حقه بأن لا يكون له حق الإكراه ، بل يكره عليه ظلماً ، قوله ، بماله ، أى بمنقولاته (٥) لأن الأرض كانت ملك النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن لهم فيها شئ ، قوله ، فليعه ، فهذا بيع المكروه فى غير الدين لأن النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن له دين عليهم لحاز البيع فى الدين بالقياس عليه ، فثبت التفسير الاول للترجمة ، وأما التفسير الثانى فلأن يبيعهم كان فى حق المكروه وهو النبي عليه الصلاة والسلام لأنه كان مأموراً من الله تبارك وتعالى بإخراجهم ، والأمر إليهم ببيع أموالهم ، فكان الإكراه حقاً للمكروه عليهم ، لا ظلماً عليهم ، وإذا جاز الإكراه فى الحق ثبت من مفهومه أن الإكراه فى غير الحق أى فى الظلم غير جائز ، اهـ . قال القسطلانى : قوله ، فى بيع المكروه ، بفتح الراء

باطلا . الترجمة ثابتة بكلا معنيها (١) بقوله : « فن وجد بماله فليعه ، فإن بيعهم هذا كان بحق ، وأما إثبات الجزء الثاني من جزئي الترجمة فبقوله : « وإنما الأرض لله ورسوله ، فإنهم لو قصدوا بيع شيء من الأراضي كان بيعاً بغير الحق وفي الباطل ، والله ولي التوفيق . »

وهو الذي يحمل على بيع الشيء شاء أو أبى (ونحوه) أى المضطر (فى الحق) المالى (وغيره) أى الجلاء ، أو المراد بالحق الدين وبغيره ما عداه مما يكون بيعه لازماً أو المراد بقوله وغيره : الدين ، فيكون من الخاص بعد العام ، قال الخطاى : استدلل البخارى بالحديث على جواز بيع المكروه وهو ببيع المضطر أشبه ، وإنما المكروه على البيع هو الذى يحمل على البيع أراد أو لم يرد ، واليهود لو لم يبيعوا أرضهم لم يلزموا بذلك ، وإنما شحوا على أموالهم فاختاروا بيعها فصاروا كأنهم اضطروا إلى بيعها ، كمن رهقه دين فاضطر إلى بيع ماله فيكون جائزاً ، ولو أكره عليه لم يحجز ، قال فى الفتح : إن البخارى لم يقتصر فى الترجمة على المكروه وإنما قال بيع المكروه ونحوه فى الحق فدخل فى ترجمته المضطر ، وكأنه أشار إلى الرد على من لم يصحح بيع المضطر ، وقوله « ولو أكره عليه لم يحجز ، مردود لأنه لم يكره بحق ، اهـ . »

(١) وعلى ما أفاده الشيخ لا يرد ما أورد على الإمام البخارى فى إثبات الترجمة ، قال الحافظ : قال ابن المنير : ترجم بالحق وغيره ولم يذكر إلا الشق الاول ، ويحاج بأن مراده بالحق الدين وبغيره ما عداه مما يكون بيعه لازماً ، لأن اليهود أكرهوا على بيع أموالهم لا لدين عليهم ، وأجاب الكرماني : بأن المراد بالحق الجلاء ، وبقوله وغيره الجنائيات ، أو المراد بقوله الحق المساليات ، وبقوله غيره الجلاء ، اهـ .

قال العيني : قيل لا مطابقة بين الحديث والترجمة لأن الحديث أشبه ببيع المضطر ، فإن المكروه على البيع هو الذى يحمل على بيع الشيء أراد أو لم يرد ، واليهود شحوا على أموالهم فاختاروا بيعها فصاروا كأنهم اضطروا إلى بيعها فصاروا كالمضطر إلى بيع ماله عند تضيق دأته عليه ، فيكون جائزاً ، ولو أكره عليه لم يحجز ، وأجيب بأنه لو كان الإلزام للبيع من جهة الشرع لحاز ، على أنا قد ذكرنا أن المراد بقوله

(باب لا يجوز نكاح المكره)

وقوله : (ولا تكرهوا فتياتكم) الآية ، أورده (١) ههنا استظهاراً لما ادعاه فكما لا يجوز الإكراه على تملك البضع في الإمام لا يجوز في الحرائر أيضاً ، بل هذا أولى ، لأنها ليست تحت يديه ملكاً بخلاف الأمة .

في الترجمة بيع المكره ونحوه هو المضطر ، إلى آخر ما قال بنحو ما تقدم عن القسطلاني .
(١) وفي تقرير المكي : قوله « لا يجوز نكاح المكره » ، وإذا لم يجهز كان بغاء ، وقد قال الله تعالى « ولا تكرهوا » الآية ، وفي تقريره الآخر في شرح قوله في الحديث « فرد نكاحها » ، فلم أن نكاح المكره لا يجوز ، لكنه عندنا موقوف ، وعند البخاري باطل ، اه . وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه بما قاله الشراح في مناسبة الآية بالترجمة ، قال الحافظ : وقد استشكل بعضهم مناسبة الآية للترجمة وجوز أنه أشار إلى أنه يستفاد مطلوب الترجمة بطريق الأولى لأنه إذا نهى عن الإكراه فيما لا يحل ، فالنهي عن الإكراه فيما يحل أولى ، اه . وقال العيني : قال صاحب التوضيح : لإدخال البخاري هذه الآية في هذا الباب لا أدري ما وجهه ، ثم استدرك ما ذكره بما فيه الجواب ، وهو أنه إذا نهى عن الإكراه إلى آخر ما تقدم في كلام الحافظ ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه إذا نهى عن الإكراه على بضعة يملكها وهي بضعة أمته ، فالنهي عن الإكراه على بضعة لا يملكها أولى .

ثم لا يذهب عليك أن تبويب البخاري هذا مبني على مختاره من عدم جواز الإيجاب مطلقاً سواء كانت بكرًا أو ثيبًا بالغة كانت أو غيرها كما يدل عليه تربيته في النكاح بلفظ « باب لا ينكح الأب وغيره البكر واليبس إلا برضاها » ، وقال القسطلاني في شرحه تبعاً للحافظ : سواء كانتا صغيرتين أو كبيرتين كما هو ظاهر حديث الباب ، اه . والمسألة خلافية شهيرة عند الأربعة كما بسط في الأوجز والجملة

(باب إذا أكره حتى وهب عبداً أو باعه لم يجز^(١))

أن الأئمة الأربعة أجمعوا على إجبار البكر الغير البالغة ، ولا يجوز إجماعاً عند الأربعة إجبار الثيب البالغة ، واختلفوا في إجبار الصغيرة الثيبة يجوز عندنا ومالك دون عندهما ، وكذا اختلفوا في البكر البالغة فلا يجوز عندنا ، ويجوز عند الأئمة الثلاثة ، قال ابن رشد في سبب اختلافهم : إنهم اختلفوا في موجب الإيجاب هل هو البكارة أو الصغر ؟ فن قال الصغر قال لا تجبر البكر البالغ ، ومن قال البكارة قال تجبر البكر البالغ ولا تجبر الثيب الصغيرة ، ومن قال كل واحد منهما يوجب الإيجاب إذا انفرد وقال تجبر البكر البالغ والثيب الغير البالغ ، والتعليل الأول تعليق أبي حنيفة ، والثاني تعليل الشافعي ، والثالث تعليل مالك ، والاصول أكثر شهادة لتعليل أبي حنيفة ، اهـ . وظهر بذلك أن مذهب البخاري في عدم الإيجاب مطلقاً مخالف للأئمة الأربعة .

(١) وفي تقرير اللاهوري قوله : لم يجز بأن يكون باتاً بل يكون موقوفاً ، اهـ . قال الكرماني : قوله لم يجز أى لم يصح ، وقال المشايخ : إذا قال البخاري بعض الناس يريد به الحنفية ، وقوله «جائز» أى صحيح على مذهب ذلك البعض ، وغرضه أن كلامهم متناقض لأن بيع الإكراه ناقل للملك إلى المشتري أم لا ؟ فإن قالوا نعم يصح منه جميع التصرفات لا يختص بالنذر والتدبير ، وإن قالوا لا فلا يصحان هما أيضاً ، وحاصله أنهم يقولون لا يملك المشتري ويصح تدبيره ونذره فيه وهو مستلزم لأنه يملك أيضاً فيه تحكم وتخصيص بلا مخصص ، اهـ . قلت : ليت شعري ما قالوا في خيار المجلس إن انتقل ملك البائع إلى المشتري فكيف يصح فسخه بدون رضاه ؟ وإن لم ينتقل بعد فكيف صح هبته ﷺ لابن عمر جل أبيه ، كما تقدم في «باب إذا اشترى شيئاً فوهب من ساعته إلخ» ، وسيأتى قريباً عن ابن رشد مسلوك الإمام مالك أنه لا يجوز بيع المدبر لكن إن اشتراه أحد فأعتقه ينفذ العتق ، فإن لم ينتقل الملك فكيف ينفذ العتق .

أى هذا البيع ولم ينعقد عند هؤلاء ، وهو عندنا (١) تام غير أنه ليس لازماً لفوات تمام الرضى ، فكان للسالك حق الفسخ ، وهذا الذى ذكرنا إن كان هو المورد بقوله ، وبه قال (٢) بعض الناس ، لم يرد ما أورده من مسألة النذر والتدبير

(١) وقال العيني : قوله «وبه قال بعض الناس» أى بالحكم المذكور وهو عدم جواز هبة المكروه عبده ، وكذا بيعه ، قلت : إن أراد ببعض الناس الحنفية فذهبهم ليس كذلك ، فإن مذهبهم أن شخصاً إذا أكره على بيع ماله أو هبته لشخص ونحو ذلك فباع أو وهب ثم زال الإكراه فهو بالخيار ، إن شاء أمضى بهذه الأشياء ، وإن شاء فسخها ، لأن الملك ثبت بالعقد لصدوره من أهله في محله ، إلا أنه قد شرط الحل وهو التراضى فصار كغيره من الشروط المفصلة حتى لو تصرف فيه تصرفاً لا يقبل النقص كالتعق والتدبير ونحوهما ينفذ وتلزمه القيمة ، وإن أجاز له لوجود التراضى بخلاف البيع الفاسد ، لأن الفساد لحق الشرع ، فإن نذر المشتري فيه نذراً فهو جائز بزعمه ، أراد بهذا الكلام التشنيع على هؤلاء البعض من الناس وإثبات تناقضهم في كلامهم ، أى قال هؤلاء البعض : فإن نذر المشتري من المكروه فى الذى اشتراه نذراً فهو جائز بزعمه أى بقوله ، ويى ان التناقض الذى زعمه البخارى على ما قاله الكرماني فذكر قول الكرماني المذكور ثم قال : قلت أولاً ليس مذهب الحنفية فى هذا كما زعمه البخارى كما ذكرنا ، وثانياً لانا نمنع هذا التردد فى نقل الملك وعدمه ، بل الملك يثبت بالعقد لصدوره من أهله فى محله ، إلا أنه قد شرط الحل وهو التراضى فصار كغيره من الشروط المفصلة ، حتى لو تصرف فيه تصرفاً لا يقبل النقص كالتعق والتدبير ونحوهما ينفذ وتلزمه القيمة ، وإن أجاز له لوجود التراضى بخلاف البيع الفاسد ، لأن الفساد لحق الشرع ، هـ .

(٢) كما تقدم قريباً فى كلام العيني ، وفى تقرير المسكى قوله «وبه» أى بعدم الجواز قال بعض الناس ، لما كان عدم الجواز عند البخارى بمعنى البطالان وعدم

لأن ذلك مبنى على ثبوت ملك المشتري فيه وقد وجد ، وإن أراد أنهم قالوا بعدم جواز بيع المكره أصلاً فهو غفلة من مقالاتهم فإنهم ليسوا بذلك قائلين ، وإنما فرق الإمام أبو حنيفة الثمان بين البيع والنذر فلم يجوز البيع من المشتري ، وجوز التدبير والإعتاق لكون هذه العقود مما لا يقبل الفسخ بخلاف البيع وما في حكمه ،

الانعقاد ، إذ لا فاسد عنده ، فكل ما لا يجوز فهو باطل عنده ، ظن أن عدم الجواز عند أبي حنيفة أيضاً بمعنى البطلان وعدم الانعقاد ، فتناقض عليهم بأنهم يقولون بعدم الجواز ، ثم إن المشتري لو أعتقه أو دبره فهو جائز ، وهذا عجيب لأن القول بعدم الجواز بمعنى البطلان قول بعدم ملك المشتري ، والقول بجواز تصرفه قول بثبوت ملكه فيه لأن جواز التصرف فرع ثبوت الملك ، قلنا : عدم الجواز عندنا قد يحى بمعنى البطلان ، وقد يحى بمعنى الفساد ، وهو الانعقاد مع لزوم الفسخ ، وهو ههنا بمعنى الفساد ، والبيع الفاسد إذا انضم إليه القبض يفيد الملك وإن كان ناقصاً قابلاً للفسخ ، فإذا تصرف فيه بما لا يمكن فسخه يتم الملك وينفذ التصرف ، اهـ . وفي الهداية إذا باع مكرهاً وسلم مكرهاً ثبت به الملك عندنا ، وعند زفر لا يثبت لأنه بيع موقوف على الإجازة ، ألا ترى أنه لو أجاز جاز ، والموقوف قبل الإجازة لا يفيد الملك ، ولنا أن ركن البيع صدر من أهله مضافاً إلى محله ، والفساد لفقد شرطه وهو التراضي فصار كسائر الشروط المفسدة فيثبت الملك عند القبض حتى لو قبضه وأعتقه أو تصرف فيه تصرفاً لا يمكن نقضه جاز ويلزمه القيمة كما في سائر البياعات الفاسدة ، وبإحالة المالك يرتفع المفسد وهو الإكراه وعدم الرضا فيجوز ، اهـ . وقال السنن : حاصل كلام الحنفية أن بيع المكره منعقد إلا أنه بيع فاسد لتعلق حق العبد به فيجب توقفه إلى إرضائه إلا إذا تصرف فيه المشتري تصرفاً لا يقبل الفسخ ، فينفذ قد تعارض فيه حقان كل منهما للعبد : حق المشتري وحق البائع ، وحق البائع يمكن استدراكه مع لزوم البيع بإلزام القيمة على المشتري بخلاف حق المشتري فلا يمكن استدراكه

ثم المقصود بإيراد المؤلف حديث لباب (١) أن النبي ﷺ رد فعله مع كونه مالكا للعبد ، فأولى أن يرد تدبير المشتري من المكروه حيث لم يثبت ملكه فيه بحسب رأى المؤلف . وحاصل استدلاله منع قول الحنفية : إن التدبير لا يقبل الفسخ ، ودلالة الحديث على هذا المعنى ظاهرة ، والجواب ما علم أنه لم يكن مدبراً (٢) مطلقاً وفيه الكلام .

مع نسخ البيع مع أنه حق لا يقبل الفسخ فصار اعتباره أرجح ، بخلاف ما إذا كان تصرفاً يقبل الفسخ فيجب مراعاة حق البائع عندهم ، وهذا الفرق منهم مبنى على أن بيع المكروه منعقد مع الفساد وهم يقولون به ، فالنزاع معهم في هذا الأصل وبعد تمامه أو تسليمه ، فالفرق مقارب غير بعيد نظراً إلى القواعد ، والله أعلم ، اهـ . قلت : وهذا البحث كله مبنى على عدم الفرق بين البيع الفاسد والباطل عند الإمام البخارى ، وعند الحنفية شكر الله مساعيهم البيوع على أربعة أنواع : الباطل ، والفساد ، والموقوف ، والمكروه ، وقد بطل الكلام عليها وعلى الحكم الثابت بها في هامش اللامع في د باب إذا لم يوقت الخيار ، من كتاب البيوع .

(١) وفي تقرير المكي الآخر قوله : ولم يكن له مال فكان مضطراً إلى ثمن ذلك المملوك أو كان مديوناً ، فعلى التقدير الأول يكون هو أى المدير مكرهاً على نفسه في تدبيره ، وعلى التقدير الثانى يكون مكرهاً على الغرماء حيث أخرج حقهم عن قدرتهم فأنقض النبي ﷺ تدبير المكروه ولم ينفذه ، مع أنكم أيها الحنفية تقولون : إنه نافذ لا ينقض ، اهـ . وفي تقرير المكي قوله : فاشترأ إلخ ، فأنقض النبي صلى الله تعالى عليه وسلم التدبير لأجل حاجة المسالك من الدين أو الفاقة أو نحوهما ، فكيف لا ينقض التدبير لأجل حق الغير وهو البائع مع أن المشتري هناك لم يملكه أصلاً ، قلنا : إنما نقول بلزوم التدبير إذا كان مطلقاً ، وما أنقضه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان تدبيراً مقيداً ونحن لا نقول بلزوم التدبير المقيد ، اهـ .

(٢) قال العيني : فيه جواز بيع المدير ، قيل : هو حجة على الحنفية في منع بيع

المدير ، وأجابوا بأن هذا محمول على المدير المقيد وهو يجوز بيعه إلا أن يثبتوا أنه كان مديراً مطلقاً ولا يقدر على ذلك ، وكونه لم يكن له مال غيره ليس علة لجواز بيعه ، لأن المذهب فيه أن يسمى في قيمته ، وجواب آخر أنه محمول على بيع الخدمة والمنفعة لا بيع الرقبة ، لما روى الدارقطني عن أبي جعفر أنه قال : شهدت الحديث من جابر إنما أذن في بيع خدمته وأبو جعفر ثقة ، اه . وبسط الكلام على المسألة في البذل وأبسط منه في الأوجز . وفيه قال ابن رشد في أحكام المدير : أشهر مسألة فيها هل للمدير أن يبيع المدير أم لا ؟ قال مالك وأبو حنيفة وجماعة من أهل الكوفة ليس للسيد أن يبيع مديره ، وقال الشافعي وأحمد وأهل الظاهر : له أن يرجع فيبيع مديره ، وقال الأوزاعي : لا يباع إلا من رجل يريد عتقه ، واختلف أبو حنيفة ومالك من هذه المسألة وهو إذا بيع فأعتقه المشتري ، فقال مالك : ينفذ العتق ، وقال أبو حنيفة والكوفيون بفسخ البيع سواء أعتقه المشتري أو لم يعتقه ، اه . وما حكى عن أحمد هو مشهور مذهبه ، ولأفنه أربع روايات كما بسط في الأوجز ، الثانية لا يباع إلا في الدين ، الثالثة لا يباع إلا في الدين أو كان المدير فقيراً ، الرابعة التفريق بين المدير والمديرة فلا تباع المديرة أصلاً ، قال الموفق : لا نعلم هذا التفريق عن غير إمامنا ، وإنما احتاط في رواية المنع لأن فيه إباحة فرجها مع الخلاف في بيعها ، إلى آخر ما فيه ، وأما مسلك الإمام مالك فمكا في الأوجز عن الأبي قال : الذي يرد التدبير بعد موت السيد الدين السابق على التدبير واللاحق ، وأما في حياته فإنما يردده السابق وبه جزم الدردير ، وفيه عن البدائع روى عن عمر وعثمان وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم مثل مذهبنا ، وهو قول جماعة من التابعين بسط أسماؤهم في الأوجز حتى قال أبو حنيفة : لو لا قول هؤلاء الأجلة لقلت بجواز بيع المدير لما دل عليه . النظر ، انتهى ملخصاً من الأوجز .

ولأنما (١) لم يورد المؤلف حجة على ما حرجه من قوله : « حتى وهب عبداً أو باعه لم يجز » لكون المدعى متفقاً عليه عنده ، كما أقر به بقوله : « وبه قال بعض (٢) الناس » .

قوله : (يقيم ذلك الامة) أى يضمن (٣) الحر بفضل ما بين ثمنها باكرة وثنية ،

(١) حاصل إيراد الشيخ قدس سره أن المؤلف ترجم بمجزيين : الهبة والبيع ، ولم يورد الحديث إلا في الثاني ولم يذكره بدل على الجزء الاول ، وحاصل الجواب أن المدعى فيهما لما كان واحداً وهو فسخ التدير والتصرف في المدبر اكتفى بذكر أحدهما وأثبت الهبة بالقياس على البيع ، ولم يتعرض أحد من الشراح للإيراد ولا للجواب مع أن الإيراد كان ظاهراً قوياً .

(٢) تقدم الكلام على قول البخارى ، قال بعض الناس في كتاب الزكاة في باب الركاز ، وهو أول موضع قال البخارى فيه : « قال بعض الناس » ، وتقدم هناك في هامش اللامع أن المواضع التي قال فيها البخارى « قال بعض الناس » أربع وعشرون موضعاً ، منها في كتاب الإكراه موضعان ، وفي كتاب الحيل أربعة عشر موضعاً ، وتقدم أيضاً أن ما هو المعروف عند الناس أنها إیرادات على الحنفية خاصة ليس بصحيح فإنه لم ينفرد الحنفية فيها بل شارك في أكثرها غيرهم .

(٣) قال الكرمانى : قوله يفرعها بالفاء والراء والمهملة أى يقتضها الحكم بفتحيتين الحاكم القاضى بموجب الافتراع ، والعدراء البكر ، وذلك أى الافتراع أى موجه ومقتضاه بقدر قيمتها ، أى يقسط ثمنها يعنى يأخذ الحاكم من الرجل المفترع من أجل الامة البكرية الافتراع بنسبة قيمتها ، أى ارش النقص وهو التفاوت بين كونها بكرأ وثيباً (يقيم) إما بمعنى يقوم ، وإما من قامت الامة مائة دينار إذا بلغت قيمتها ، فإن قلت : ما فائدة « ويجلد » ومعلوم أنه لا أقل من الجلد إن لم يكن رجم ، قلت : إن العقل لا يمنع العفو ، اهـ . كذا في الاصل والصواب بدله لا يمنع الجلد يقال العنى : وفائدة قوله « ويجلد » دفع نوم من يظن أن العزم ينفى عن الجلد ، اهـ .

ولإنما (١) أورد حديث سارة فيه احتجاجاً على المدعى ، فإنها حين رجعت إلى إبراهيم ، وكان الظاهر أنها استكرهت على ما طلبها الجبار لأجله ، ومع ذلك فلم يعاتبها إبراهيم ولم يعزرها ، فعلم أن المكروه معذور ، وأيضاً فإن الخلوة مع الأجنبية حرام ، فلما لم يعاتبها على الخلوة معه لكونها مكروهة علم بذلك أيضاً أنه لا يلزم شيء من العتاب ولا العقاب في الزنا أيضاً .

(باب يمين الرجل لصاحبه إلخ)

لا شك في أن الرجل إذا تعرض للقتل إلا أن يثبت عند المكروه كونه أباً لزيد أو أخاً له أو غير ذلك من القرابات والعلاقات ، وجب على زيد أن يتقول بذلك صوتاً لدمه ، فأما إذا أكره عليه وقيل : لتشر بن الخمر أو لتقتلن أخاك ،

(١) قال الحافظ : قال ابن المنير : ما كان ينبغي إدخال هذا الحديث في هذه الترجمة أصلاً وليس لها مناسبة للترجمة إلا سقوط الملامة عنها في الخلوة لكونها كانت مكروهة على ذلك ، قال الكرماني تبعاً لابن بطال : وجه إدخال هذا الحديث في هذا الباب مع أن سارة عليها السلام كانت معصومة من كل سوء ، أنها لا ملامة عليها في الخلوة مكروهة فكذا غيرها لو زنى بها مكروهة لأحد عليها ، اهـ . وقال العيني : بعد ذكر قول الكرماني قلت : الأقرب أن يقال وجه المطابقة من حيث أنه أكره إبراهيم عليه الصلاة والسلام على إرسالها إليه اهـ . قلت : ليس هذا بأقرب ، بل هو أبعد ، لأن الترجمة الاستكراه على الزنا ، اللهم إلا أن يقال إن الإكراه على إبراهيم عليه الصلاة والسلام على إرسالها إليه : إنما كان للزنا ، وفي تقرير المكي قوله : قام إليها ، وفيه الترجمة لأنها لما خلت مع الجبار خلوة صحيحة ولم تأثم لكونها مكروهة بها فكذلك المرأة المكروهة لأحد عليها ، اهـ . قلت : وهذا الوجه التوجيهات عند هذا العبد الضعيف لأن قيام الجبار إليها إنما كان لإرادة الزنا فصارست مستكرهة ، لكن الله عز وجل عصمها برحمته وفضله ولأجل عفتها وكونها زوجة خليله عليه الصلاة والسلام .

فإنه لم يسمعه عندنا الإقدام على شرب الخمر ، ووجه ذلك أن جواز أكل هذه المحرمات منوط بالاضطرار ولا يتحقق بما ذكر ، نعم يتحقق الاضطرار إذا أكره عليه بقتل نفسه ، وأما إذا أكره بشئ من العقود المذكورة بعده بقوله : لتبين هذا العبد ، فقيل له : إما أن تبيع هذا أو لتقتل أباك ، فإنه يبيعه لأن الأموال وقاية للأنفس ومبدولة فليس له أن يعرض المالم على الهلاك وهو قريه ، نعم يكون له خيار الفسخ بعد زوال الإكراه لكونه لم يقدم على هذا العقد بكامل رضاه ، وأما تفريقهم بين المحرم وغيره فلا يمكن الاعتراض بذلك عليهم ، لأن مدار جواز الحرام إنما هو الاضطرار لا غير ، ولا يتحقق الاضطرار بإخافته عن قتل الأجنبي [ياض (١) في الأصل] .

(١) ياض في الأصل بقدر نصف صفحة ، وما أدري ما أراد الشيخ قدس سره تحريره ، وما تقدم من كلامه وجيز جامع للإيرادات والاجوبة كلها ، وبسط الكلام على هذا الباب في التقارير الآخر للقطب الكنكوهي قدس سره نذكرها هنا تكميلاً للفائدة ، و تتميماً لتقارير القطب الكنكوهي في هذا الباب ، ففي تقرير للاهورى قوله : باب بين الرجل لصاحبه أنه أخوه إذا خاف عليه القتل وجب عندنا أن يحلف في مثل هذه الصورة وينوى أنه أخو الإسلام ، وإن لم ينو وحلف بالله إنه أخوه فلا شيء عليه لأنه بين غموس لكنه (*) أجزى في هذه الصورة ، في صورة الغموس تجب الكفارة والحنث ، لحديث « ثلاث جدهن إلخ » وقوله وقال بعض إلخ ، حاصل قول الحنفية إن قوله تبارك وتعالى « وحرم » إلخ قوله ما اضطررتم ، يدل على حلة شرب الخمر وأكل الخنزير وقت اضطراره نفسه لا اضطرار أخيه ، فنقول : لا يحل لأحد شرب الخمر في صورة : لتشرن الخمر أو لتقتلن أباك ، وأما إذا قال المكروه : لتبين هذا العبد أو تقتلن أباك يجب عليه أن يبيع ، لكن لا نقول إنه مضطر حتى يلزم التقض ، وكان القياس أن

لا يجوز الرد بعد زوال الإكراه ، لكننا استحسننا في صورة قتل ذى الرحم المحرم دون غيره لأن البيع شرطه الرضاء ولم يوجد في صورة ذى الرحم المحرم ، وأما غير المحرم فيثاب بإخلاصه وليس بدرجة أنه يجوز رد المبيع ، فهو كييع المضطر لفقد راحلة وغيره مثلاً ، اهـ . وقال السندى : قوله « ثم ناقض فقال إلخ » مبنى كلامهم أن الإكراه في كل شيء على حسبه وهذا شيء يشهد به بداهة العقل ، فتخليص القاتل عن المعصية والمقتول عن القتل لا يكون إكراهاً لغيرهما على المعصية ، فإذا قال قاتل : اعص الله وإلا فأعصيه أنا ، فلا ينبغي له أن يعصيه ، ولا يعد ذلك إكراهاً له على المعصية ، نعم يكون إكراهاً على نحو البيع والهبة إذا كان المقتول أباً ونحوه مثلاً ، والحاصل أنه لا ينبغي اعتبار كل أذى إكراهاً في كل شيء فقتل الكفر لا يباح لخوف لطمة بيد ، وترك الأولى يعذر فيه بذلك ، وحيث اعتبرنا الفرق بتوضيح كلام الحنفية والله أعلم . وفي تقرير المسكي : قوله « أخوا المسلم تمامه لا يظله ولا يسله » كما يحىء في هذه الصفحة قوله « لم يسعه » مع أنه خلاف مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام « ولا يسله » قوله « ليس بمضطر » ، ولا يجوز أكل الميتة وشرب الخمر إلا للضطر لقوله تعالى « إلا ما اضطررتم » لأن الاضطرار إنما يتحقق في حق نفسه لا في حق غيره ، قوله « يلزمه » أى يعتقد بيعه وإقراره انعقاداً لازماً بحيث لا يمكن فسخه أصلاً وهذا في القياس ، وجه القياس أنه ليس بمضطر كامر وإذا لم يكن مضطراً لم يكن مكرهاً فكان بيعه وإقراره كييع غير المكروه وإقراره ، وإلى هنا كان بيان مذهبنا في القياس من غير تناقض ، وقوله « لكننا استحسن » شروع في بيان التناقض ، حاصله أن الحنفية يقولون إن بيعه وهبته منعقد انعقاد لزوم لا يمكن فسخه في القياس ، ثم يقولون إن بيعه وهبته باطلة يعنى موقوفة ليست بلازمة ، بل سيطل بعد الإكراه وإن لم يحجزه ، والقول باللزوم تارة وبالتوقف أخرى تناقض وقلنا مسلم أن الإكراه لا يتحقق عندنا لافى مسألة شرب الخمر أو كل الميتة ولا فى مسألة بيع العبد ، والإقرار بالدين إلا أن البيع والإقرار يجب عليه أن يفعلهما كما هو مذهبك

أيضاً عملاً بقوله عليه الصلاة والسلام «المسلم أخو المسلم لا يظله ولا يسله» أما شرب الخمر
وأكل الميتة فلا يسمعه ذلك لأنهما معصية ، ولا يسعه له المعصية لدفع المعصية عن الغير
وهو المكروه ، نعم لو يتحقق الإكراه يسمعه ذلك إلا أن الإكراه لم يتحقق بعد ،
وما قلت إنه يسعه له أكل الميتة وشرب الخمر كما أنه يجب عليه البيع والإقرار عملاً
بقوله عليه الصلاة والسلام «ولا يسله» ، فقد غلطت لأن معنى قوله عليه الصلاة
والسلام «ولا يسله» أي إلى الظلم ، يعني يجب عليه دفع الظلم عنه والإعانة له بالمال
واللسان واليد ، وليس معناه أنه يجب عليه إعانته بمعصية الله تعالى ، فقسويتك بين
الشرب وأكل الميتة وبين البيع والإقرار مع أن الأول معصية والثاني مباح لا يساعدهما
العقول السليمة ، وأما تناقضك بين قياسنا واستحساننا فليس بشيء ، لأنهما كلاهما
دليلان عندنا ، لكن الاستحسان راجح على القياس ، ولا يقال لمثل هذا تناقض
لوجود الترجيح ، ثم وجه القياس أن يبيعه مثلاً ينعقد لازماً لعدم الإكراه ،
والاستحسان يقتضي أن ينعقد موقوفاً لأن الإكراه في الحلة قد تحقق ، ثم اعلم
أن تحقق الإكراه في الجملة إنما هو حق ذي رحم محرم أما في الأجنبي فلا إكراه
أصلاً ، فلو باع عبده في حق ذي رحم محرم ينعقد بيعه موقوفاً لتحقيق الإكراه في
الجملة ، ولو باعه في حق أجنبي ينعقد يبيعه لازماً لعدم الإكراه ، فلهذا قال البخاري :
« وفرقوا بين كل ذي رحم محرم وبين غيره من غير كتاب ولا سنة ، قلنا : السنة
موجودة وهي قوله عليه الصلاة والسلام «الاقرب فالأقرب» ، قوله : « وقال النبي
عليه الصلاة والسلام إنهم هذا استدلال على عدم الفرق ، يعني أن إبراهيم عليه الصلاة
والسلام لم يفرق بين ذي رحم وبين أجنبي بل أطلق الأخت على الأجنبية مع
أنها اسم لذی رحم ، قلنا إطلاق الأخت على الأجنبية ههنا بطريق المجاز لا بطريق
عدم الفرق ، اهـ . وفي تقريره الآخر قوله « هذه أختي » ولم يقع طلاقه ولم يأنم
لمكان الإكراه مع أنه قال هذا للخوف على نفسه ، فكذلك إن قال للخوف

على غيره إنه أخى وحلف عليه لم يأنم ، وباجللة إن غرض البخارى أنه لا ينبغي للمسلم أن يفرق بين نفسه وبين أخيه المسلم ، بل عليه أن يجعلهما بمنزلة شيء واحد ، اهـ . وفى هامش فيض البارى تفصيل المقام بحيث ينحل به المرام أن الإكراه عندنا على نحوين ملجئ وغير ملجئ ، والإلجاء يتحقق فيما إذا خاف به على نفسه أو عضو من أعضائه فإنه بعدم الرضاء ويوجب الإلجاء ، فإن الإنسان مجبول على حفظ نفسه ، وغير الملجئ وهو الإكراه القاصر بأن لا يخاف به على نفسه ولا على تلف عضو من أعضائه كالإكراه بالضرب الشديد ، والحبس ، فإنه بعدم الرضاء ولا يوجب الإلجاء ولا يفسد الاختيار ، بخلاف النوع الأول ، وهذا النوع لا يؤثر إلا فى تصرف يحتاج فيه إلى الرضاء كالبيع ، والأول يؤثر فى الكل ، ومن ههنا علمت أن الإكراه فى شرب الخمر وأكل الميتة ليس كالإكراه فى البيع ونحوه ، فإن قال له : لتشربن الخمر أولئقتن أباك أو ابنك ، لم يسه أن يشربها لأن حرمة هذه الأشياء ثابتة بالنص ، ولا تباح إلا عند قيام الضرورة ، وهى حالة الاضطراب كما فى الخمصة ، وهو لا يتحقق إلا بإكراه ملجئ . بأن يخاف على نفسه أو عضوه ، ولو أكرهه على البيع فى الصورة المذكورة لم يلزمه لبيع استحساناً ويعتبر فى مثله الإكراه لأنه مما يحتاج إلى الرضاء ، والإكراه بكلا نوعيه : الملجئ وغير الملجئ يفسد الرضاء الذى هو شرط هذه التصرفات ، وجملة الكلام أن الإكراه الملجئ يؤثر فى سائر الأنواع ، ولو أكرهه على شرب الخمر بقتل نفسه أو عضوه وسعه أن يشربها ، وإن فعله فى البيع لا يلزمه ، أما فى غير الملجئ فإن تحقق فيما لا يعتمد الرضاء كشرب الخمر لم يسه شربها ، وإن تحقق فيما يعتمد الرضاء كالبيع يعتبر به ولا يلزمه البيع فى الاستحسان كما ذكرنا ، وإن كان القياس يحكم بالتسوية بين الفصلين ، ثم إن التهديد بقتل الأب أو ذى رحم محرم يحقق الإلجاء ولو قاصراً ، فإن الإنسان حريص على القتال دونهم ومولع بصيانة

دمايم ولو ع بصيانة دمه ، أما إذا هدده بقتل أجنبي فإنه ليس من الإكراه فى شيء ، أما كونه واجباً فى نفسه فلا تنكره ولكنه باب آخر ، وليس كل ما يجب على الإنسان فعله يتحقق به الإلجاء ، والبخارى لما لم يدرك الفرق بين الطائفتين جعل الإكراه بقتل الأب كالإكراه بقتل الأجنبي ، وقد أدركه إمامنا أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه فقال به ، كيف ومسائل الميراث ووجوب النفقة ونحوها تنادى بأعلى نداء على أن بين الأجنبي وذى رحم محرم بوناً بعيداً حيث يثبت الميراث لهم دون الأجنبي ، وأوجب عليه النفقة لأقاربه بخلاف الأجانب ، ونحو هذه الفروق غير قليل فى الفقه ، فكيف حكم البخارى بالتسوية بين الطائفتين مع وجود فارق بينهما من الكتاب والسنة ؟ ثم إن حفظ دم امرئ مسلم لو كان واجباً على الفور فهلا عمل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إلى استيفاء دم خبيب رضى الله عنه فلم أن وجوب حفظ دم امرئ مسلم على الفور ليس بضابطة كلية ، إذا علمت هذا فاعلم أن ملخص إيراد البخارى فى هذا الباب أمران : الأول : تفريق الإمام الأعظم بين حكم الأقارب وبين الأجنبي المسلم مع قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : « المسلم أخو المسلم » ، والثانى : تفرقه بين حكم شرب الخمر ونحو البيع ، ومن ههنا علمت أن تقرير المناقصة من البخارى إنما يتأتى على حكم الاستحسان فى باب البيع ، أما فى القياس لحكمه كحكم شرب الخمر من عدم اعتبار الإكراه فى البابين ، وإذ قد قلنا بعبارة الإكراه فى نحو البيع استحساناً فقد وافقنا البخارى فى دائرة العمل ، لأن كون القياس فيه عدم اعتباره عندنا نظر فقط ، أما ما ظهر فى العمل فهو حكم الاستحسان وقد استرينا فيه حذو المثلث بالمثل ، فأى إيراد بعده وأى قلق ، إلى آخر ما بسط فيه ، قلت : وقد قال عز اسمه : « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتعلموا أرحامكم » وأخرج السيوطى فى الدر الروايات فى تفسيرها ، منها ما أخرجه عن عمر رضى الله تعالى عنه فى قصة طويلة أنه قال : « رأى قطيعة أقطع من أن تباع

.....

أم امرئ فيكم، فكذب في الآفاق أن لا تباع أم حر فإنها قطعة رحم وإنه لا يجل،
ففيه خصيصة لنهى بيع أم الحر للقطعة ، وبسط في الروايات الكثيرة الدالة على
تأكيد صلة الرحم وتحذير قطع الرحم ، فهذه الروايات كلها صريحة في شدة أمر
بى الرحم المحرم فلا يكون التفريق بينه وبين الاجنبى مخالفاً للكتاب والسنة .

كتاب "الحيل"

(١) قال العيني : وهو جمع حيلة وهي ما يتوصل به إلى المقصود بطريق خفي ، وقال الجوهري : الحيلة بالكسر اسم من الاحتيال ذكره في فصل الباء ، ثم قال وهو من الواو ، يقال : هو أحيل منك وأحول منك أى أكثر حيلة . وما أحيله لغة في ما أحوله ، انتهى . والمعروف بين العلماء أن الحيل كلها محرمة عند مابن وأحمد ، وجائزة عند الحنفية والشافعية ، وإلى الأول مال البخارى كما يدل عليه كتاب الحيل وأبوابة ، قال الموفق : الحيل كلها محرمة غير جائزة وبه قال مالك ، وأباح أبو حنيفة والشافعى بعضها كما بسط . وقد أطال ابن القيم في إبطال الحيل بحثاً طويلاً مفصلاً ومع ذلك ذكر فى بحثه رابعاً أن يقصد بالحيلة أخذ حق أو دفع باطل ، وقسمه على ثلاثة أقسام . وذكر أمثلتها وذكر ضرورة الحيل فيها ، وذكر القسم الثانى أن يكون الطريق مشروعة وما يفضى إليه مشروع إلى أن قال : ويدخل فى هذا القسم التحيل على جلب المنافع وعلى دفع المضار ، وقد ألهم الله تعالى ذلك لكل حيوان ، فلأنواع الحيوانات من أنواع الحيل والمكر ما لا يهتدى إليه بنو آدم ، وليس كلامنا ولا كلام السلف فى ذم الحيل متناولاً لهذا القسم ، بل العاجز من عجز منه ، والكيس من كان به أظن وعليه أقدر ، ولا سيما فى الحرب فإنها خدعة ، والعجز كل العجز ترك هذه الحيلة ، والإنسان مندوب إلى استعاذته بالله تعالى من المعجز والكسل ، فالعجز عدم القدرة على الحيلة النافعة والكسل عدم الإرادة لفعلها ، فالعاجز لا يستطيع الحيلة والكسلان لا يريدانها ، ومن لم يحتل وقد أمكنته هذه الحيلة أضاع فرصته وفرط فى مصالحه كما قال :

لأذ المرء لم يحتل وقد جد جدده . أضاع وقاسى أمره وهو مدبر

وفي هذا قال بعض السلف : الامر امران : أمر فيه حيلة فلا يعجز عنه ، وأمر لاحيلة فيه فلا يجزعه منه ، انتهى . وأنت خير : هذا منه لإباحة بل تحريض على أخذ بعض الحيل ، فلا يمكن أن يقال الحيل كلها باطلة ، والحنفية والشافعية أيضاً لم يقولوا إن الحيل كلها مباحة ، وقال الحافظ : وهي عند العلماء على أقسام بحسب الحامل عليها ، فإن توصل بها بطريق مباح إلى إبطال حق أو لإثبات باطل فهي حرام ، أو إلى إثبات حق أو دفع باطل فهي واجبة أو مستحبة ، وإن توصل بها بطريق مباح إلى سلامة من وقوع في مكروه فهي مستحبة أو مباحة أو إلى ترك مندوب فهي مكروهة ، ووقع الخلاف بين الأئمة في القسم الأول : هل يصح مطلقاً وينفذ ظاهراً وباطناً ، أو يبطل مطلقاً ، أو يصح مع الإثم ، ولمن أجازها مطلقاً أو أبطلها مطلقاً أدلة كثيرة ، فمن الأول قوله تعالى « وخذ بيدك ضعفاً فاضرب به ولا تحث ، وقد عمل به صلى الله تعالى عليه وسلم في حق الضعيف الذي زنى ، وهو من حديث أبي أمامة بن سهل في السنن ، ومنه قوله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجاً » وفي الحيل مخارج من المضائق ومنه مشروعية الاستثناء ، فإن فيه تخليصاً من الحنث ، وكذلك الشروط كلها فإن فيها سلامة من الوقوع في الحرج ، ومنه حديث أبي هريرة وأبي سعيد في قصة بلال : بع الجمع بالدرهم ثم ابتع بالدرهم جنيهاً ، إلى أن قال : وقد اشتهر القول بالحيل عن الحنفية لكون أبي يوسف صنف فيها كتاباً ، لكن المعروف عنه وعن كثير من أئمتهم تقييد أعمالها بقصد الحق ، قال صاحب المحيط : أصل الحيل قوله تعالى : « وخذ بيدك ضعفاً » الآية ، وضابطها إن كانت للفرار من الحرام والتباعد من الإثم لحسن ، وإن كانت لإبطال حق مسلم فلا ، بل هي لإثم وعدوان ، انتهى مختصراً . قلت : وترجم السرخسي في كتابه المبسوط كتاب الحيل مستقلاً وقال فيه : اختلف الناس في كتاب الحيل لأنه من تصنيف محمد رحمه الله تعالى أم لا ؟ كان أبو سليمان الجوزجاني ينكر ذلك ، أما أبو حفص رحمه الله تعالى كان يقول : هو من تصنيف محمد وكان يروى عنه ذلك وهو الأصح ، فإن

و قوله : (فى الإيمان) بكسر الهمزة (١) قدمه لكونه أصل العبادات .

الحيل فى الأحكام المخرجة عن الإمام جائزة عند جميع العلماء ، وإنما كره ذلك بعض المتعسفين لحيلهم وقلة تأملهم فى الكتاب والسنة ، ثم بسط فى دلائل جواز الحيل من قوله تعالى : وخذ بيدك ضغثاً ، الآية ، وقوله تعالى : وكذلك كدنا ليوسف ، وفى قوله تعالى حكاية عن موسى : و ستجدنى إن شاء الله صابراً ، وقوله تعالى : و لا تفرقن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ، ومن السنة فأ روى أن رسول الله ﷺ قال يوم الأحزاب لعروة بن مسعود فى شأن بنى قريظة : و فعلنا أمرناهم بذلك ، فلما قال له عمر فى ذلك قال عليه الصلاة والسلام : و الحرب خدعة ، وكان ذلك منه اكتساب حيلة ومخرج من الإثم بتقيد الكلام بلعل ، ولما أتاه رجل وأخبره أنه حلف بطلاق امرأته ثلاثاً أن لا يكلم أخاه قال له طلقها واحدة ، فإذا انقضت عدتها فكلم أخاك ثم تزوجها وهذا تعليم الحيلة ، والآثار فيه كثيرة إلى أن قال : فن كره الحيل فى الأحكام فإنما يكره فى الحقيقة أحكام الشرع ، وإنما يقع مثل هذه الأشياء من قلة التأمل ، فالحاصل أن ما يتخلص به الرجل من الحرام أو يتوصل به الحلال من الحيل فهو حسن وإنما يكره ذلك أن يحتال فى حق الرجل حتى يطله ، أو فى باطل حتى يمويه ، أو فى حق حتى يدخل فيه شبهة ، فإكان على هذا السبيل فهو مكروه ، وما كان على السبيل الذى قلنا أولاً فلا بأس به ، إلى آخر ما بسطه ، قال الراغب : الحيلة والحويلة ما يتوصل به إلى حالة ما فى خفية ، وأكثر استعمالها فيما فى تعاطيه خبيث ، وقد تستعمل فيما فيه حكمة ، ولهذا قيل فى وصف الله عز وجل : وهو شديد المحال ، أى الوصول فى خفية من الناس إلى ما فيه حكمة ، وعلى هذا النحو وصف بالمكر والكيد لأعلى وجه المذموم ، تعالى الله عن القبيح ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من كونه بكسر الهمزة هو الأوجه عندى لتقديمه على الصلاة ، وهو الظاهر من تقرير المسكى إذ قال : الحيلة جعل المباح له وسيلة

(باب في الصلاة)

والحيلة تؤخذ (١) من صورة المسألة بأن رجلاً حلف بطلاق امرأته فقال :

لتحصيل المقصود ، فإن كان التحصيل حقه أو لإحياء حق المسلم أو لدفع الظلم عنه
لجائز ، وإن كان لإبطال حق المسلم أو لإلحاقه في المهلكة فلا يجوز ، ثم الحيلة إما
أن يكون في الإيمان أو في الصلاة أو في الزكاة ، والأولى بينها بقوله « في الإيمان » ،
والثانية بقوله « باب في الصلاة » ، والثالثة بينها بقوله « باب في الزكاة » اهـ . وضبطه
القسطاني بفتح الهمزة هو مؤدى كلام الشراح ، فهم إذ جعلوه جمع يمين ؛ ويؤيدهم
ضمير التأكيد في قوله « الإيمان وغيرها » ، والأوجه عندي الأول لذكره فيه حديث
الاعمال بالنيات لأن المعروف أن الحديث ورد في مهاجر أم قيس إذ جعل الهجرة
حيلة لنكاحها وهو ظاهر واضح ، وأما على صورة كونه جمع يمين فيكون إثبات
الترجمة مما يظهر من كلام الحافظ إذ قال : واستدل به أن قال كالمالكية : اليمين على
نية المحلوف له ولا تنفعه التورية ، وعكسه غيرهم إلى آخر ما بسط من الاختلاف ،
في أن المعتبر نية الحالف أو المستحلف ، وفي تقرير المكي : قوله « وإن لكل
امرى ما نوى » قال البخاري : هذا ومع هذا يعترض على إمامنا مع أنه يحمل
الحيلة على وفق النية في الخير والشر ، والدليل على جواز الحيلة في نفسها ما روى
أن النبي عليه الصلاة والسلام أخذ الحد بالشمراخ وهو حيلة في إسقاط الحد بالسوط
للصلابة اهـ : قلت وتقدم قريباً في « باب الإكراه » قول إبراهيم عليه الصلاة
والسلام لزوجته : هذه أختي ، وأخذ به البخاري أيضاً .

(١) وقريب منه ما في تقرير اللاهوري إذ قال : قوله « إذا أحدث » فيه
تعريض لما أجازت الحنفية أنه إذا حلف أحد لا يسلم في هذه الصلاة فله أن
يفعل فعلاً بعد القعدة الأخيرة قبل السلام ، أو يقهقه أو يحدث حدثاً آخر
هدأ ، اهـ . وفي تقرير المكي : قوله « لا يقبل الله صلاة أحدكم » وجه مطابقة

امراته كذا إذا سلم من ظهر اليوم ، أو إن سلم من فريضة ظهر هذا اليوم ، فاحتاج إلى أن لا تطلق امرأته فإن الحيلة في مثل ذلك أنه لا يخرج من صلاته بلفظ السلام بل يخرج بشيء مما سواه من الكلام والحدث وغير ذلك ، فإنه إذا قضى بعد ذلك

الحديث بكتاب الحيل أن إمامنا أبا حنيفة قال في رجل طلق امرأته وقال لها : إن سلت لصلاة الظهر مثلاً بقول السلام عليكم ورحمة الله فأنت طالق ، ثم اضطر إلى أن لا يقع طلاقه جازئاً له أن يحتال بأن يحدث في القعدة الأخيرة بعد التشهد من غير أن يتلفظ بقوله : السلام عليكم ، فيخرج عن الصلاة ولا يقع طلاقه وتكون صلاته جائزة أيضاً ، إلا أنه يجب عليه أن يعيد صلاته أترك الواجب وهو لفظ السلام ، فقال البخارى : إن من أحدث في الصلاة لا يقبل صلاته فكيف تجوز هذه الحيلة مع عدم جواز الصلاة ؟ قلنا : الإحداث بعد التشهد لا يعد في الصلاة . ما أفاده الشيخ قدس سره في تقاريره من تصوير المسألة أقرب إلى كتاب الحيل وأنسب من وجوه ذكرها الشراح في شروحهم ، لخصها القسطلاني إذ قال : وجه تعلق الحديث بالترجمة قيل لأنه قصد الرد على الحنفية حيث صححوا صلاة من أحدث في الجلسة الأخيرة وقالوا إن التحلل يحصل بكل ما يضاد الصلاة وهم متحولون في صحة الصلاة مع وجود الحدث ، ووجه الرد أنه محدث في صلاته فلا تصح ، لأن التحلل منها ركن فيها ، لكن انفصل الحنفية عن ذلك بأن السلام واجب لأركان ، فإن سبقه الحدث بعد التشهد ترويضاً وسلم ، وإن تعمدته فالعمد قاطع ، وإذا وجد القطع انتهت الصلاة لكون السلام ليس ركناً ، وقال ابن بطال : فيه رد على أبي حنيفة في قوله : إن المحدث في صلاته يترويضاً ويبنى ، ووافقه ابن أبي ليل ، قال الحافظ : وللشافعي قول وافق فيه أبا حنيفة ، قال القسطلاني : وقال مالك والشافعي يستأنف الصلاة ، واحتجاً بهذا الحديث ، وتعقبه في المصابيح ، فقال : وفي الاحتجاج نظر ، وذلك لأن الغاية تقتضي ثبوت القبول بعدها ، ولا شك أن ما تقدم قبلها من المحدث صلاة وقعت بوجه مشروع . وقبولها مشروط بدوام

وسلم فيه لا يكون حائثاً ، لأن الصلاة الثانية ليست فريضة الظهر وإنما هي مكملته (*) وقد سقطت عنه فريضته بأول صلاته ، وما ذكره من الرواية لا يضرنا شيئاً فإننا لم نقل بجواز الصلاة من غير طهارة حتى يلزم عليه ما ألزم ، وإنما قلنا ما قلنا بناء على أن صلاته قد تمت (١) بعد قعوده قدر التشهد ، فيما فعل من الأحداث أو التكلم لم يقع في خلال صلاته حتى يلزم أنه صلى وهو محدث ، بل كان عين هذا الفعل خروجاً من حرمة الصلاة .

الطهارة إلى حين إتمامها ، أو بتجديد الطهارة عند وقوع الحدث في أثناءها وإتمامها بعد ذلك فيقبل حينئذ ما تقدم من الصلاة قبل الحدث وما وقع بعدها مما يكملها ، والحديث منطبق على هذا ، وليس فيه ما يدفعه فكيف يكون رداً على أبي حنيفة فتأمل ، اهـ . وقال العيني : قال ابن بطال : فيه رد على من قال : إن من أحدث في القعدة الأخيرة أن صلاته صحيحة ، قال العيني : لا مطابقة بين الحديث والترجمة أصلاً فإنه لا يدل أصلاً على شيء من الحيل ، وقول الكرماني : فهم متحيلون في صحة الصلاة مع وجود الحدث كلام مردود غير مقبول أصلاً لأن الحنفية ما صححوا صلاة من أحدث في القعدة الأخيرة بالحيلة وما للحيلة دخل أصلاً في هذا بل حكموا بذلك بقوله ﷺ لابن مسعود : « إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك ، رواه أبو داود في سننه ، وأحمد في مسنده ، وابن حبان في صحيحه ، إلى آخر ما بسطه .

(١) وهذا مبني على مسألة شهيرة خلافية بسطت في الأوجز : من أن السلام واجب عند الحنفية ليس بفرض ، وقالت الأئمة الثلاثة : فرض لا يقوم غيره مقامه ، وتقدم مستدل الحنفية في ذلك في كلام العيني من قوله ﷺ : « إذا قلت هذا أو فعلت ، الحديث ، وغير ذلك من الروايات التي ذكرت في الأوجز .

(باب فى الزكاة^(١))

وحاصل لإيراده الرواية الأولى أن الشرع أكد فى أمر الزكاة دفعاً للضرر عن الفقراء ، فلم يجوز جمع المتفرق ولا تفريق المجتمع لما يلزم فيهما من تقليل الصدقة ، فما بال من جوز الحيلة فى دفع الزكاة ؟ قلنا : الرواية إنما دلت على التأكيد فى بابها بعد ما وجبت وأما قبل الوجوب فلا تعرض فى الرواية ، وأكثر ما ذكر ههنا امتناع عن الوجوب لا دفعه بعد وجوب ، ولئن كان كذلك لجملة الأمر فيه أنه لا ضرر فيه إذا كانت نيته غير (٢) فاسدة ، والله يعلم المفسد من المصلح ، ولئن كانت نيته متضمنة لحبث وشرارة فإنه يؤاخذ على نيته تلك لا على منعه الزكاة وتركه فريضة من أركان الإسلام ، ونحن لا ننكر ذلك منه فنقول : إنه يؤاخذ لو قصد غير الإصلاح والخير .

(١) قال صاحب الفيض فى مبدأ كتاب الحيل : واعلم أن البخارى لم يفرق بين جواز الحيلة ونفاذها فكل ما كان يرد على القول بالجواز أوردته على القول بالنفاذ مع فرق جلى بين الأمرين ، فرب شئ لا يكون فعله جائزاً عند الشرع فإن تجاسر عليه أحد يعتبر لا محالة ، ألا ترى أن الطلاق فى زمن الحيض محظور ، مع ذلك لو طلقها فيه وقع ونفذ ، إلى آخر ما بسط .

(٢) وفى تقرير المسكى قوله : « فلا شئ عليه ، أى فلا زكاة عليه ، واعلم عدم وجوب الزكاة مذهب البخارى أيضاً لأن حولان الحول كيف لا يكون شرطاً عنده ؟ إلا أنه يشنع إظهار هذه الحيلة وتعليمها للناس لأن الفرار عن الزكاة أمر شنيع ، قلنا : الفرار عن وجوب الزكاة إن كان للبخل واتباع هوى النفس فنحن أيضاً نشنع هذه الحيلة وتعليمها وإن كان لأمرهم حسن بأن يفترض على رجل حج وكان عنده نصاب تم عليه الحول إلا يوماً وكان النصاب بحيث لو أدى عنه الزكاة لا يبق بحجه ، أو كان عند رجل نصاب قد تم عليه الحول إلا يوماً وكان له حاجة إلى التزويج أيضاً وكان النصاب بحيث لو أدى عنه زكاته لا يبق بتزويجه فجاز له أن يحتال فيملك

قوله : (أهلكها متممداً) هذا ذهول منه غفلة عن مذهب (١) الإمام فإنه لم يقل يسقط الزكاة بعد الوجوب وإن أهلك الأموال متممداً ، نعم يسقط عنه الزكاة إذا هلك ، ويمكن أن يكون مراده إهلاكها قبيل الوجوب فإنه لا يجب عليه شيء إذا أهلكها قبيل تمام السنة ولو بيوم ، وأنت تعلم أنه لا يتوجه بذلك

بعض ذلك لنصاب فراراً عن الزكاة فيتصدق به ، فمثل هذه الحيلة جائزة لا بأس بتعليمها الناس ، اهـ .

(١) وفي تقرير المكي قوله : د إبل إلخ ، المراد بالإبل : الإبل السائمة ، لكنها لو بيعت بمنسها لانسقط الزكاة عندنا ، لعل يسقط الزكاة مذهب الشافعي ، فقوله : ومثلهاء لعله اعتراض على الشافعي ، أما إبل التجارة ففيها يجب الزكاة عندنا وإن بيعت بغير جنسها لأن الاعتبار فيها للمالية ويعتبر حولان الحول على المسالية ، انتهى . وفي تقرير اللاهوري قوله : د بعض الناس ، المراد منه غير الحنفية فإن مذهبهم أنه إن أهلكها بعد تمام الحول يجب عليه ، وإن هلك فلا ، وإن كان مراد البخاري أنه أهلكها بعد تمامية الحول فيمكن التعرض عنيه ، إلى آخر ما بسط فيه ، وفي الهداية : إن هلك المال بعد وجوب الزكاة سقطت الزكاة ، وبه قال الثوري وأحمد ، وقال شافعي : يضمن إذا هلك بعد التحكك من الأداء لأن الواجب في الذمة فصار كصدقة الفطر ، ولأنه منعه بعد الطلب فصار كالاستهلاك ، ولنا أن الواجب جزء من النصاب تحقيقاً للتيسير فيسقط بهلاك محله ، وفي الاستهلاك وجه التمدي ، وفي ذلك البعض يسقط بقدره ، انتهى مختصراً بزيادة من أفاض . وفي التمهيد : وفيه د فإن أهلكها متممداً إلخ ، وهذا يقتضي عن صاحب المؤلف إرادة الحنفية اختصاصهم بذلك لكن الشافعي وغيره يقولون ذلك أيضاً ، وأجيب بأن الشافعي وغيره وإن قالوا لا زكاة عليه لا يقولون لا شيء عليه لأنهم يلومونه على هذه التوبة ، لكن قال البرماوي إنما يلام إذا كان حراماً ولكن هو مكروه ، وقال مالك : من فوت من ماله شيئاً بنى به الفرار من الزكاة قبل الحول بشهر أو نحوه أزمته الزكاة

لمراد لما ذكرنا قبيلا هذا ، ولا يبعد (١) أن يقال مراده بالإهلاك ندين نصاب بنصاب بيعاً أو هبة إلى غير ذلك من التصرفات الجائزة المخرجة لنصابه من وجوب الزكاة عليه فإنها لا تجب عليه ما لم يتم عليه الحول ، فإذا قارب التمام عوضه بنصاب آخر ، ولم تكن نيته عند تحصيل هذا النصاب الأول أنه يحصلها للتجارة حتى يتعلق وجوب الزكاة بالمالية فلا بد من حولان حول ثان فعبر عنه بالإهلاك ، ولكنه لا يفيد هذه الحيلة إلا إذا بدل النصاب قبل تمام السنة ، بخلاف ما إذا وهبه لآخر فلم يبق عنده منه شيء فإنه إذا فعل ذلك سقطت عنه الزكاة بعد وجوبها .

قوله : (وهو يقول إن زكى (٢) لبله قبل إلخ) كأنه استنبط من هذين الجزئين تهاافتاً بين كلامهم وتخالفاً فإنه دله جواز تقديم الزكاة على حولان الحول على أنها

عند الحول لقوله عنه : « خشية الصدقة ، انتهى . وفي شرح المذهب قال الشافعى والاصحاب : إذا باع فراراً قبل انقضاء الحول فلا زكاة عندنا ، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه ودادود وغيرهم ، وقال مالك وأحمد وإسحق إذا أتلّف بعض النصاب قبل الحول أو باعه فراراً لزمته الزكاة ، اهـ .

(١) وفي تقرير اللاهورى قوله : « بعض الناس فباعها بإبل مثلاً إلخ ، اعلم أن مذهب الحنفية أنه إن باع عشرين إبلا بإبل مثلاً أو بغنم أو بقر أو بدراهم قبل تمامية الحول بيوم أو أكثر فينظر إلى المال الذى أخذ بدل عشرين إبلا ، إن كان نصاباً فيؤخذ منه الزكاة بعد مرور يوم بقى من الحول الأول ، وإن لم يكن نصاباً فهو من قبيل الإهلاك قبل الوجوب فلا تجب الزكاة ، وإن كان له إبل عشرون فباع عشرة بمقابلة خمسة عشرة بقره فإن كان مال تجارة فتجب الزكاة باعتبار القيمة بعد اليوم ، وعند الشافعى لا تجب الزكاة فى الصورة الأولى فهذا تعريض عليه لاعلى الحنفية ، اهـ .

(٢) وفي تقرير اللاهورى قوله : « وإن زكى إلخ ، يعنى منه أنه لو لم تجب

واجبة قبل الحولان ، إذ لو لم تكن واجبة لما أجزى عنها تقديمها ، ومع ذلك فقد جوزوا أن يحتال في دفعه والوجه ظاهر لمن مارس كتب أهل هذا الشأن فإنهم رضى الله عنهم مهرة علوم الحديث والقرآن ، أوفاهم الله حظهم من التفقه والتدبر في مظان البيان ، فإن سبب (١) الوجوب لما كان هو المال جاز تعجيل أدائه

الزكاة قبل حولان فكيف يجوز الاداء، فالجواب أن حولان الحول شرط، وحصول النصاب سبب ، كما أن البيت سبب والاستطاعة شرط ، فمن أدى الحج قبل حصول المال فلا يجب عليه الحج ثانياً بعد حصول المال ، وكذلك ههنا ، اهـ . قلت : وكذلك معية المحرم شرط لحج المرأة ، فإن حجت بدونه أجزأ عنها ، وفي تقرير المكي قوله « جازت عنه » ، وذلك لأن النصاب سبب الوجوب وحولان الحول شرط له ، وبمجموعهما علة له ولوجوب الاداء ، فالسبب المحض وإن كان لا يفيد نفس الوجوب لكنه يكفي لجواز الاداء ، قوله « وكذلك » ، يعنى وكذلك إن أتلفها بعد حولان الحول فمات ولم يوص بإخراج الزكاة عن ماله فلا زكاة على الورثة في ماله إلا أن يؤدوها عنه بطريق الإحسان فيجوز إن شاء الله تعالى ، وذلك لأن الزكاة فعل وهو على ذمته ، يعنى الوجوب على الذمة لا على المال ، فإذا مات ولم يأخذ نائباً عن نفسه في ذلك الفعل ليمتثل فعله إليه مضى الذمة والفعل ، أما إذا أوصى لحينه يجب أن يخرج الزكاة من ثلثه ، اهـ . وفي حاشية المصرية عن شيخ الإسلام : يعنى أن بعض الناس ناقض نفسه في ذلك : حيث قال أولاً أنه لا يئىء عليه فيما أزاله عن ملكه قبل الحول ، ثم قال ثانياً إن زكى إبله قبل أن يحول الحول بيوم أو سنة جازت عنه ، أى فإذا جازت عنه قبل الحول فكيف يسقط عنه قبله ، ورد التناقض بأن الحنفية لا يوجب الزكاة إلا بتمام الحول ، ويجعل من قدمها كن قدم ديناً هو جلاء ، اهـ . قلت : وسبق إلى هذا الجواب ابن بطال كما حكاه عنه الحافظ في الفتح .

(١) قال صاحب الفيض : ههنا ثلاث إیرادات من المصنف على الحنفية بثلاث عبارات ، فإن شئت قلت إنما واحد ، وإن شئت اعتبرتها ثلاثاً ، ثم المصنف

بحسب انعقاد سببه ، وإن لم يتوجه إليه الخطاب بحسب وجوب الاداء ، إلا أن هؤلاء الكرام لما لم يكن لهم دؤوب (*) في تلك المجارى عد هذه التدقيقات تهافناً وخلافاً بحسب ما أدى نظرهم إليه وهم في كل معذورون ولنوازل كرامات الكريم سبحانه أحرى به محققون .

قوله : (استفتى سعد بن إلخ) لعله قصد (١) بإيراد هذه الرواية أن دين الله

أضف فيه "فرار والاحتياط تفخيماً وتقيحاً ، فالإيراد الأول على صورة الإهلاك أو الهبة وذلك هو الثاني ، بيد أنه مفروض في البيع مع ذكر المناقضة بين التخفيف في أمر الزكاة بإسقاطها من تلك الحيل وبين التشديد فيه بأدائها قبل الحول ، ولا فرق في الأول والثالث إلا بتغير الصور ، فإن الأول مفروض في عشرين ومائة بعير ، والثالث في عشرين إبل ، والنوع واحد ، وبالجملة لم يقصد به المصنف إلا تكثير العدد لا غير ، قلنا : أما كون تلك الحيل وبالا ونكالا لصاحبها فلا تذكره أيضاً كما قلنا عن أئمتنا ، وأما أنها لا حكم لها وإن فعلها أحد ففيه نظر قوى ، فإن من الناس من هو فاعلها لا محالة لسوء طباعه ، فلا بد لنا أن نذكر لها أحكاماً ثبتت عندنا من قواعد الشرع مع قطع النظر عن حكمها عند الله تبارك تعال من الإثم وغيره ، فإذا أهلك أحد جميع نصابه فما لنا أن لا نقول بسقوط الزكاة عنه ، كيف وإنها قطعة من المال أوجبت عليه حقاً للمفقر ، فإذا عدم المال فقد عدم محل وجوب الزكاة ، ففي ماذا نجب ؟ ولذا قلنا بسقوطها ، وأما أدائها قبل الحول فوجود النصاب وهو سبب نفس الوجوب ، فلم نقل بأدائها إلا بعد تحقق السبب ، والاداء بعد تحقق السبب معهود عند الشرع ، فلا بعد فيه ، اهـ .

(١) قال العيني : مطابقته للترجمة تظهر بتعسف من كلام المهلب حيث قال : في هذا الحديث حجة على أن الزكاة لا تسقط بالحيلة ولا بالموت ، لأن النذر لما لم يسقط بالموت والزكاة أوكد منه فلا تسقط ، قال العيني : فيه نظر لا يخفى ،

أحق بالأداء ، ولم يسقط النذر بالموت فكذلك لا تسقط الزكاة بهلاك ، فلنا لم يصّر ديناً بعد حتى يكون أحق بالأداء ، وأيضاً فإن الحيلة مأخوذة من صاحب الشرع فلا يضرنا خلاف أحد من أفراد الآمة إذا لم يخالف الكتاب ولا السنة .

(باب ^(١) بغير ترجمة)

أما الحديث فإنه لا يدل على حكم الزكاة لا بالسقوط ولا بعدم السقوط ، وأما قياس عدم سقوط النذر بالموت فقياس غير صحيح لأن النذر حق معين واحد ، والزكاة حق الله وحق الفقراء ، فمن أين الجامع بينهما ؟ ومع هذا فهذا الحديث والحديثان اللذان قبله لا تطابق الترجمة إذا حققت النظر فيه وأنها بمنزلة عنها ، اهـ .

(١) هكذا في متون الذسخ الهندية بدون الترجمة ، وفي نسخة الحاشية : باب الحيلة في النكاح ، ولم يتعرض لذلك الشيخ قدس سره ، وزدته لوجهين : أحدهما أن الترجمة على نسخة الحاشية مكررة لأنه سيأتي قريباً باب في النكاح ، وثانيهما أنه تعرض لذلك الباب في تقريرى لللاهورى والمكي أما على كون الباب بلا ترجمة فيكون تعلقه بما سبق من أنه باب من أبواب الحيلة ، لكن يرد عليه أيضاً الوارد فيه فروع النكاح وسيأتي باب النكاح قريباً ، فكان ينبغي للدواف أن يذكر هذه الروايات فيه ، وأما على نسخة الحاشية فكلما البابين متعلقان بالنكاح نصاً ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن اترجمتين من الاصل الثانى والعشرين من أصول التراجع ، والغرض من الترجمة الأولى الحيلة في إسقاط المهر كما تدل عليه الروايات الواردة في الباب ، والغرض من الترجمة الآتية الحيلة في إثبات النكاح بشهادة الزور كما جزم الشراح بهذا الغرض في الترجمة الآتية ، وقال العيني في الباب الأول : أى هذا باب في بيان ترك الحيلة في النكاح ، وقال بعد ذكر الحديث : لا مطابقة أصلاً بين الترجمة والحديث حتى قيل إن إدخال البخارى الشغار في باب الحيلة في النكاح مشكل ، لأن القائل بالجواز يبطل الشغار ويوجب مهر المثل ، اهـ . وقال الحافظ : قال ابن المنير إدخال البخارى الشغار في باب الحيل مع أن القائل بالجواز يبطل الشغار ويوجب

مهر المثل مشكل، ويمكن أن يقال إنه أخذه مما نقل أن العرب كانت تأنف من التلفظ بالنكاح من جانب المرأة فرجعوا إلى التلفظ في الشغار لوجود المساواة التي تدفع الأنفة فمحا الشرع رسم الجاهلية، فلو صححنا النكاح بلفظ الشغار وأوجبنا مهر المثل أبقينا غرض الجاهلية بهذه الحيلة، قال الحافظ: فيه نظر لأن الذي نقله عن العرب لأصله لأن الشغار في العرب بالنسبة إلى غيره قليل، وقضية ما ذكره أن تكون أنكحتهم كلها كانت شغاراً لوجود الأنفة في حرمهم. والذي يظهر لي أن الحيلة في الشغار تصور في موثر أراد تزويج بنت فقيرة أو مسنة أو اشتط في المهر فغده بأن قال له: زوجنيها وأنا أزوجك بنتي، . . . فقير في ذلك لسهولة ذلك عليه. فلما وقع العقد على ذلك وقيل له إن العقد يصح ويلزم لكل منهما مهر المثل، فإنه يندم، إذ لا قدرة له على مهر المثل بنت الموتر، وحصل للموتر مقصوده بالتزويج لسهولة مهر المثل عليه، فإذا أبطل الشغار من أصله بطلت هذه الحيل.

ثم قال القسطلاني قوله (وقال بعض الناس) أي الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى (إن احتال حتى تزوج على الشغار فهو) أي العقد (جائز والشرط باطل) فيجب لكل واحد منهما مهر مثلها، وقال ابن بطل: قال أبو حنيفة: نكاح الشغار منعقد ويصح بصدائق المثل وكل نكاح فساد من أجل صداقه لا يفسخ عنده وينصالح به مهر المثل، وقال الأئمة الثلاثة: النكاح باطل بظاهر الحديث (وقال) أي أبو حنيفة (في المتعة) وهي أن يتزوجها بشرط أن يتمتع بها أياماً ثم يخلى سبيلها (النكاح فاسد الشرط باطل) وهذا مبني على قاعدة السادة الحنفية، وهي أن ما لم يشرع بأصله ووصفه ظل، وما شرع بأصله دون وصفه فاسد، فالنكاح مشروع بأصله وجعل البضع صداقاً سف فيه، فيفسد الصداق ويصح النكاح بخلاف المتعة فإنها لما ثبت أنها منسوخة صارت مشروعة بأصلها (وقال بعضهم) أي بعض الحنفية (المتعة والشغار) كل منهما

(جائز والشرط باطل) في كل منهما ، قال الحافظ ابن حجر : كأنه يشير إلى ما نقل عن زفر ماله إجماع المؤقت وألغى الشرط لأنه فاسد ، والنكاح لا يبطل بالشروط الفائده ، وتعبه العيني بأن مذهب زفر ليس كذلك ، بل عنده أن صورته أن يتزوج امرأة إلى مدة معلومة ، فالنكاح صحيح واشتراط المدة باطل ، قال : وعند أبي حنيفة وصاحبيه النكاح باطل ، اهـ . وفي تقرير اللاهوري قوله : والشرط باطل ، لنا أنه ثبت أن رجلا نكح بشرط عدم المهر ثم مات ، فجاؤا إلى ابن مسعود فقضى بجواز النكاح وإعطاء مهر المثل ، فالشغار هو أيضاً مثله فبطل الشغار ويجوز النكاح ونوجب مهر المثل ، وفي المتعة النكاح فاسد ، وليس هذا مذهبنا بل نقول إنها باطل ، ولعله مذهب أحد من الخنفية فإن عنده المتعة حرام لكن يثبت به النسب كما يثبت عنده نسب من نكح بأمه ، وقال بعضهم : المتعة جائز والشرط باطل ، المراد منه زفر رحمه الله قال : إنه إن تمتع بلفظ المتعة فهو باطل وإن نكح نكاحاً مؤقتاً فهو وإن كان في معنى المتعة لكن ينقذ النكاح ويبطل الشرط ، وهذا الفرق كما أنه فرق الشافعي رحمه الله بين : خالعتك ، وأنت طالق على مال كذا مع اتحاد المقصود ، اهـ . وفي تقرير المكي قوله : والشرط باطل ، لأن الشغار قيد للنكاح ، يقال نكاح الشغار ونكاح المتعة ، فالنهي يرجع إلى القيد لا إلى المقيد ، أما المتعة فنسرخة برأسها ، قوله : فاسد ، قال قدس سره : ظن البخاري أن الفساد ههنا ما هو مقابل للبطلان كما هو مذهبنا في البيع الفاسد والباطل مع أن المتعة ليست بفاسدة بهذا المعنى بل هي باطلة ، ولم يفهم أنه لا فرق عندنا بين الفاسد والباطل في النكاح ، وقال بعضهم وهو زفر رحمه الله : المتعة والشغار جائز ، المراد بالمتعة النكاح المؤقت إنما أجاز زفر النكاح المؤقت قياساً على الشغار وإنما المنسرخ هو النكاح المتعة فقط ، وقال علماءنا الثلاثة : النكاح المؤقت باطل كالمتعة

(باب فى النكاح)

مودة الروايات على ما قصده المؤلف أظهر من أن يخفى حيث يعلم منها بأسرها أن المرأة هي التي إذا أذنت في إنكاحها جاز وإلا لم يجرى ، فكيف يجوز لأحد أن يقيم عليها البينة وهي غير راضية فكيف بأن تأذن ، والجواب مشهور والحجة (١)

إذ لا فرق بينهما إلا في اللفظ والاعتبار للعاني لا للألفاظ كما هي قاعدة عديم فائتمة والنكاح المؤقت واحد عديم ، بخلاف الشغار لأنه ليس في معنى المتعة ، اهـ . وفي تقريره الآخر قوله : النكاح فاسد ، أي باطل مع أنه لا فرق بين المتعة والشغار في النهي ، فما وجه الفرق حيث أجزتم الشغار دون المتعة ؟ قوله : جاز ، وهذا مخالف لكلا التبيين ، قوله : وقال بعضهم النكاح إلخ ، يعني أنهم اختلف الأمر عليهم فاختلّفوا فيما بينهم أيضاً ، اهـ .

(١) والاصل أن ذلك مبني على مسألة خلافية شهيرة وهي أن قضاء القاضى نافذ عندنا الحنفية ظاهراً وباطناً خلافاً للجمهور ، وقد تقدم البسط في ذلك في هامش اللامع في باب من أقام البينة بعد التمين ، في كتاب الشهادات ، والحجة الصريحة في باب النكاح ، ما في الأوجز تحت قوله ^{بإلحاق} المذكور قبل : وإنما أقطع له قطعة من النار ، قال الزرقاني : فيه دلالة قوية لمذهب الاثنية الثلاثة ، والجمهور أن الحكم فيما باطن الأمر فيه بخلاف الظاهر لا يحل الحرام ولا عكسه ، فإذا شهد شاهداً زوراً لإنسان بمال حكم به القاضى لظاهر العدالة لم يحل له ذلك المال ، وقال أبو حنيفة يحل الحرام في العقود كنكاح وطلاق وبيع وشراء ، فإذا ادعت امرأة على رجل أنه تزوجها وأقامت شاهدي زور حل له وطؤها ، أو ادّعاء الرجل وهي تجهده ، اهـ . وفي المحلى : احتج له بعضهم بما جاء عن علي رضي الله تعالى عنه أن رجلاً خطب امرأة فأبته فادّعى أنه تزوجها وأقام شاهدين فقالت المرأة : إنهما شهدا بالزور فزوجني أنت منه ، فقال : شاهدك زوجاك ، وأمضى عليهما

قوله تعالى : « إن الحكم إلا لله ، والقضاة نواب السلطان والمصلحان ظل الله في الأرضين » .

قوله : (فدخل على حفصة) والمشهور في (١) الروايات أنها زينب ، ولعل

النكاح ، وتعقب بأنه لم يثبت ، واحتج من حيث النظر بأن الحاكم حجة شرعية فيماله ولاية الإنشاء فيه ، فيجعل لإنشاء تحرزاً عن الحرام والحديث في المال ، اهـ .
يعنى أن حديث الباب ليس بوارد على الحنفية ، فإنه وارد في الأموال دون العقود ، والحنفية قالوا بنفاذه في الإنشاءات والعقود ، قلت : وآثر على ذكره محمد في الأصل بلاغا ، انتهى ما في الأوجز . وقد انفقوا في التفريق ظاهراً وباطناً في اللعان والعنين والمفقود ، وقد قال عليه الصلاة والسلام في اللعان : « الله يعلم أن أحدهما كاذب » ، ومع ذلك قضى بالتفريق ، وفي تقرير المسكي قوله : « فلا بأس أن يطأها لأن بقضاء القاضي لإنشاء العقد الجديد ، والقاضي يملك هذا الجبر لدفع الفساد وإن لم ترض به المرأة » ، أما الشهود فضروري عندنا في هذا العقد ، وقال البخاري : « هذا إثبات العقد الماضي والكاذب وإنفاذه بالحجة وليس بإنشاء للعقد فينفذ ظاهراً لا باطناً فلا يجوز له أن يطأها ولا ينفخ ما فيه من الإفضاء إلى الفساد ، اهـ . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخاري كرر مسألة النكاح أيضاً كمسألة الزكاة سابقاً زيادة للتشجيع على الحنفية وإظهاراً للغيظ عليهم رحمه الله رحمة واسعة .

(١) قال القسطلاني في التفسير : وقد اختلف في التي شرب عندهما الصل ، ففي طريق عبيد بن عمير السابقة أنه كان عند زينب ، وعند المؤلف من طريق هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة في الطلاق أنها حفصة بنت عمر رضي الله عنهما ، وفيه وقول أنت يا صفية ذلك ، وعند ابن مردويه من طريق ابن أبي مليكة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن شربه كان عند سودة وأن عائشة وحفصة مما اللتان تظاهرتا على وفق ما في رواية عبيد بن عمير وإن اختلفا في صاحبة الصل فيحمل

هذا غلط (١) من الراوى .

(باب ما يكره من الاحتيال فى الفرار من الطاعون)

وهو أن يعتل (٢) للخروج بأن له حاجة فى البلد الفلانى ولا يكون فى نفس الامر كذلك .

على التعمد ، أو رواية ابن عمير أثبت لمواقفة ابن عباس لما على أن المتظاهرين حفصة وعائشة ، فلو كانت حفصة صاحبة الصل لم تفر فى المظاهرة بعائشة ، وفى كتاب الحب عن عائشة أن نساء النبي ﷺ كن حزينين : أنا وسودة وحفصة وصفية فى حزب ، وزينب بنت جحش وأم سلمة والباقيات فى حزب ، وهذا يرجع أن زينب هى صاحبة الصل ، ولذا غارت عائشة منها لكونها من غير حزبها ، اهـ .

(١) وإليه مال القاضى عياض ، قال الحافظ : ومن جنح إلى الرجوع عياض ومنه تلقى القرطبي ، وكذا نقله النووي عن عياض وأقره ، فقال عياض : رواية عبيد بن عمير أولى لمواقفتهم ظاهر كتاب الله ، لأن فيه وإن تظاهرا عليه ، فهما ثنتان لأكثر ، ولحديث ابن عباس عن عمر قال : فكأن الاسماء انقلبت على راوى الرواية الاخرى اهـ . ومال بعض الشراح إلى التعمد كما بسط فى الفتح وغيره لكن كون عائشة رضى الله تعالى عنها فى كل من الروايات يعد التعمد كيف اجتمعت على مثل هذه الواقعة مرة بعد أخرى ، وإليه مال العيني إذ قال : قوله « فسقت لىخ » يعنى حفصة ، قال صاحب التوضيح : هذا غلط لأن حفصة هى التى تظاهرت مع عائشة فى هذه القصة ، وإنما شربه عند صفية بنت حيى ، وقيل عند زينب ، والاصح أنها زينب ، اهـ . وغلطه الداودى أيضاً كما حكى عنه الحافظ إذ قال : حكى ابن التين عن الداودى أن قوله فى هذا الحديث أن التى سقته العسل حفصة غلط إلى آخر ما فيه .

(٢) قال الحافظ : قال المهلب : يتصور التحيل فى الفرار من الطاعون بأن

قوله : (فلا شفعة له) في باقي الدار [بياض (١) في الاصل] .

قوله : (إن معمراً لم يقل هكذا) [بياض (٢) في الاصل]

يخرج في تجارة أو لزبارة مثلاً وهو ينوي بذلك الفرار من الطاعون ، اهـ .

(١) بياض في الاصل بقدر سطر ، وما أدرى ما أراد الشيخ كتابته والمسألة واضحة ، قال العيني : قوله « فأبطله » يعني أبطل ما شدده ويريد به إثبات التناقض وهو أنه قال : « الشفعة للجار » ثم أبطله حيث قال في هذه الصورة « لا شفعة للجار في باقي الدار » ، وناقض كلامه ، قلت : لا تناقض ههنا أصلاً لأنه لما اشترى سهماً من حصة سهم كان شريكاً لمالكه ، ثم إذا اشترى منه الباقي يصير هو أحق بالشفعة من الجار لأن استحقاق الجار الشفعة إنما يكون بعد الشريك في نفس الدار وبعد الشريك في حقها ، اهـ . وفي تقرير اللاهوري قوله « ويحتمل » لا منافاة بين ثبوت الشفعة للجار وإجازة الحيلة ، وجواز الشفعة ثبت بالحديث ، وأما الحيلة فنقول إنه إن أراد مضرة أحد فيأثم ، وإن كان الجار طائفاً والمشتري مضطراً ليس له مكان وليس على الجار ضرر فإنه لا ذنب في هذه الحيلة ، اهـ . قلت : وما أدرى على أي شيء أورد الإمام البخاري ، فإن الإمام البخاري مائل بنفسه إلى شفعة الجوار كما تقدم عليه في كتاب الشفعة من تبويه « أي الجوار أقرب » ، ومعلوم أن الخليط أحق بالشفعة من الجار ، ومبنى الكراهة على الأحوال كما تقدم في تقرير اللاهوري فلا وجه للإيراد أصلاً .

(٢) بياض في الاصل بقدر سطر ، وبسط الحافظ في شرح كلامه ، ولخصه القسطلاني إذ قال : قوله (قلت لسفيان) بن عيينة ، القائل هو ابن المديني (إن معمراً) فيما رواه عبد الله بن المبارك عن معمر عن إبراهيم بن ميسرة عن عمرو بن الشريد عن أبيه بحديث دون القصة أخرجه النسائي (لم يقل هكذا) قال في الكواكب أي أن الجار أحق بسبقه بل قال : الشفعة ، بزيادة لفظ الشفعة ، وتعقبه الحافظ ابن حجر

قوله : (وهب لابنه الصغير) ولم يمكن (١) أن يراد به أن يهب المشتري لابنه الصغير إذ لا يدفع ذلك استحقاق الشفع ، بل المعنى إن قصد أن يشتري نصيب هار

فقال : هذا الذى قاله لا أصل له وما أدرى مستنده فيه ، ولفظ رواية معمر والجار أحق بسبقه ، كرواية أبى رافع سواء ، فالمراد بالخالفة على ما رواه معمر إبدال الصحابي بصحابي آخر وهو المتمد (قال) سفيان (لكنه) أى إبراهيم بن ميسرة (قال لى هكذا) وحكى الترمذى عن البخارى أن الطريقين صحيحان ، وإنما صححهما لأن الثورى وغيره تابعوا سفيان بن عيينة على هذا الإسناد ، ولم يقف الكرماني على شيء من هذا فقال ما تقدم ، انتهى باختصار وزيادة من الفتح . وفى تقرير المسكى قوله : قلت لسفيان إلخ ، ولا مخالفة لأن عمرأ سمعه عن أبيه شريد وعن أبى رافع بلا واسطة أبيه كليهما ، لكنه سمعه من أبى رافع مع قصة المسود ، وسمعه من أبيه عن أبى رافع بدون تلك القصة ، هكذا عن عمرو بن الشريد عن أبيه شريد عن أبى رافع قال : سمعت النبى ﷺ يقول إلخ فرواه إلى إبراهيم بن ميسرة بسلكى الروایتين ، فرواه إبراهيم إلى سفيان بالرواية الأولى وإلى معمر بالرواية الثانية ، قوله ولكنه ، أى لكن إبراهيم ، وإرجاع الضمير إلى معمر غلط ، اه . هكذا أفاد ، ولكن أبى رافع ليس فى حديث عمرو بن الشريد عن أبيه ، فالظاهر ما تقدم عن الشراح : أن الاختلاف بتغير صحابي لا فى الواسطة وعدمها ، وما أفاده أن حديث عمرو بن الشريد عن أبيه بدون القصة ، وحديث أبى رافع مع القصة صحيح ، ويؤيده ما فى تقريره الآخر قوله : لم يقل هكذا ، بل قال عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال : قال رسول الله ﷺ والجار أحق بسبقه ، يعنى أن عمرأ يرويه عن أبيه شريد لا عن أبى رافع ، والمراد بالجار الجار الملاصق عند البخارى ، اه .

(١) كما يظهر من كلام الشراح من أن الواهب هو المشتري ، فى القسطلانى تبعاً للحافظ والعينى قوله وهب ما اشتراه لابنه الصغير ، ولا يكون عليه يمين فى تحقيق

وأراد أن يطل الشفعة وهب لابنه الصغير أى وهب البائع هذه الدار لابن المشتري الصغير ومعنى قوله لم يكن عليه يمين [يياض ^(١) في الأصل] .

الهبة ولا في جريان شروطها ، وقيد بالصغير لأن الهبة لو كانت للكبير وجب عليه اليمين فيتحيل في إسقاطها بعملها للصغير ، ولو وهب لأجنبي فللشفيع أن يحلف الأجنبي أن الهبة حقيقة وأنها جرت بشروطها والصغير لا يحلف ، اهـ . وفي تقرير المكي قوله د وهب لابنه إلخ ، ليس هذا مذهبا . والله أعلم لمن هذا المذهب ، ومذهبا أنه لا يصح هبته أصلا سواء كان لابنه الصغير أو غيره ، بل للشفيع أن يأخذ منه وينقض هبته ولا تكون عليه أى على الابن الصغير يمين ، واليمين بأن يقول له : احلف أن أبالك قصد بهذه الهبة حقيقة الهبة أم لا ؟ بل قصد بها الاحتياال لإسقاط الشفعة ، اعلم أن الشيخ قدس سره وجه هذه العبارة بأن معنى قوله د إن اشترى ، أى إن أراد الشراء والضمير في قوله د وهب ، يرجع إلى البائع لا إلى المشتري ، وفي قوله لابنه يرجع إلى المشتري ، اهـ .

(١) يياض في الأصل قريبا من أربعة مطور ، وفي تقرير المكي قوله د ولا تكون عليه ، أى على الابن د يمين ، لأن الصبي لا يصلح أن يصير خصما لصغره وعدم عقله ثم يجب الأب للوهاب قيمة تلك الدار من غير أن يسميها عوضا لها ، أما لو وهبها للأب نفسه دون الابن لحققت يحلف للأب بأن ما وهبت لوهاب الدار لك ، أى هبة مستقلة أم هى عوض لتلك الدار الموهوبة لك ؟ لكنك لا تسميه عوضا احتيالا منك في إسقاط الشفعة ، فإن أقر أنها ليست هبة مبتدأة بل هى احتيال يأخذ الشفيع منه تلك الدار بالشفعة لوجود المبادلة ، وحينئذ انطبقت العبارة على مذهبنا مشر الحنفية ، اهـ . وفي تقرير اللاهورى : قوله د لا يكون عليه يمين ، أى لا يكون مدعا عليه ، أما الأب فله عدم كون المال فى ملكه . وأما الابن فلأنه صغير فلا يكون مدعا عليه إلا بعد البلوغ ، والمراد من قوله د لا يكون إلخ ، عدم كونه مدعا عليه . لعلقة أنه كثيرا ما يجب عليه الحلف ، اهـ .

(إذا اشترى (١) داراً بعشرين إلخ) .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتعرض له في تقريرى المكي عن القطب الكذكوهم قدس سره، ففي أحد تقريريه قوله وينقده ديناراً، فالتن في الحقيقة عشرة آلاف درهم إلا درهماً واحداً وعشرة دراهم أخرى وهي قيمة ذلك الدينار الذي نقده إليه فيكون مجرع الثمن عشرة آلاف وتسعة دراهم بقرينة نقده هذا المقدار ، وقوله : إلا درهماً واحداً ، قيد اتفاق ليس فيه فائدة ، ولو قال : وينقده عشرة آلاف وديناراً لكان أظهر ، ويكون الثمن حينئذ عشرة آلاف درهم وعشرة دراهم أخرى وهي قيمة الدينار، اهـ . وفي تقريره الآخر قوله : فإن استحققت إلخ . هذا بيان للواقع ليس باعتراض ، وقوله : فإن وجد إلخ ، اعتراض ، وقوله بعشرين ألف درهم لأن الصرف لم ينتقض ، اهـ . وفي الفيض : ووجه الفرق أن ظهور الصب لا يمنع صحة العقد ، بل الرجوع فيه بعد تمام الصفقة ولذا احتيج إلى القضاء فلا يلزم من فسخه بطلان الصرف ، اهـ . وقال الحافظ قوله : فإن استحققت الدار ، بلفظ المجهول أى ظهرت مستحقة لغير البائع رجع المشتري على البائع بما دفع إليه لكونه القدر الذي تسله منه ، ولا يرجع عليه بما وقع عليه العقد ، لأن البيع حين استحق انتقض الصرف ، فإن وجد بهذه الدار عيباً فإنه يردّها عليه بعشرين ألفاً أى وهذا تناقض بين ، ومن ثم عقبه بقوله فأجاز هذا الخداع بين المسلمين ، والفرق عندهم أن البيع في الأول كان مبيعاً على شراء الدار وهو منفسخ ويلزم عدم التقاوض في المجلس فليس له أن يأخذ إلا ما أعطاه وهو الدراهم والدينار ، بخلاف الرد والمبيع فإن البيع صحيح وإنما يفسخ باختيار المشتري ، وأما بيع الصرف فكان وقع صحيحاً فلا يلزم من فسخ هذا البطلان هذا ، اهـ .

ومما يجب التنبيه عليه أن هذا الحديث لا يناسب الترجمة ، قال الحافظ : كذا وقع للأكثر . هذا الحديث وما بعده متصلاً باباحتيال العامل ، وأظنه وقع منها

تقديم وتأخير ، فإن الحديث وما بعده يتعلق بباب الهبة والشفعة ، فلما جعل الترجمة مشتركة جمع مسائلها ، ومن ثم قال الكرمانى : إنه من تصرف النقلة ، وقد وقع عند ابن بطال ههنا باب بلا ترجمة ، ثم ذكر الحديث وما بعده ثم ذكره باب احتيال الحامل ، وعلى هذا فلا إشكال ، لأنه حينئذ كالفصل من الباب ، ويحتمل أن يكون فى الأصل بعد القصة ابن اللثية ، باب بلا ترجمة ، فسقطت الترجمة فقط أو يرض لها فى الأصل ، اهـ .

كتاب^(١) التعبير

(١) بسط الكلام عليه في الفتح والجملة ما في القسطاني إذ قال : التعبير تفسير الرؤيا وهو العبور من ظاهرها إلى باطنها ، قاله الراغب ، وقال في المدارك : حقيقة عبرت الرؤيا ذكرت عاقبتها وآخر أمرها ، كما تقول عبرت النهر إذا قطعته حتى تبلغ آخر عرضه وهو عبده ، ونحوه أولت الرؤيا إذا ذكرت مآلها وهو مرجعها ، وقال البيضاوي : عبارة الرؤيا الانتقال من الصورة الخيالية إلى المعاني النفسانية التي هي مآلها من العبور وهو المجاوزة ، وعبرت الرؤيا بالتخفيف هو الذي اعتمده الإنبات ، وأذكروا التشديد ، يقال عبرت الرؤيا بالتخفيف إذا فسرتها ، وعبرتها بالتشديد للمبالغة في ذلك ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على الرؤيا لفظاً واهة وحقيقة في الأوجز أشد البسط ، وفيه أنه مصدر كالبرشى ، وقال النوروى : مقصورة مهموزة ويجوز تركها تخفيفاً ، وقال الكشاف : الرؤيا بمعنى الرؤية إلا أنها مختصة بما كان منها في المنام دون اليقظة ، فلا جرم فرق بينهما بحرف التأنيث فيها مكان تاء التأنيث كما قيل في القربى والقربة ، وفي القاموس : الرؤية النظر بالعين والقلب والرؤيا ما رأيته في منامك ، وقال ابن العربي : إن الرؤيا إدراكات علقها الله تعالى في قلب العبد على يدي ملك أو شيطان ، إما بأسمائها أى حقيقتها ، وإما بكنائها أى بعبارتها ، وإما تخليط ، ونظيرها في اليقظة الخواطر ، وقال المازرى : كثر كلام الناس في حقيقة الرؤيا ، وقال فيها غير الإسلاميين أقاويل كثيرة منكرة لانهم حاولوا الوقوف على حقائق لا تدرك بالعقل ولا يقوم عليها

برهان ، فمن ينتمى إلى الطب ينسب جميع الرؤيا إلى الأخلاط فيقول : من غلب عليه البلغم رأى أنه يسبح في الماء ، ومن ينتمى إلى الفلسفة يقول : إن صور ما يجرى في الأرض هي في العالم العلوى كالنقوش ، فما حاذى به بعض النقوش منها انتقش فيها ، قال وهذا أشد فساداً من الأول لكونه تحكماً لا برهان عليه ، والصحيح ما عليه أهل السنة أن الله تبارك وتعالى يخلق في قلب النائم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان إلى آخر ما بسطه ، وأفاد شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلوى في المسوى في قوله رحمته عليه والرؤية الصالحة من الله والحلم من الشيطان ، فيه بيان أنه ليس كل ما يراه الإنسان في منامه يكون صحيحاً وإنما الصحيح فيه ما كان من الله يأتيك به ملك الرؤيا من نسخة أم الكتاب وما سوى ذلك أضغاث أحلام لا تأويل لها ، وهي على أنواع قد تكون من فعل الشيطان يلعب بالإنسان ويريه ما يحزنه ، وأمر النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك بأن يبصق عن يساره ويتعوذ بالله منه كأنه يقصد به طرده إخراجاً ، وقد تكون من حديث النفس كن يكون في أمر أو حرقة يرى نفسه في ذلك الأمر ، والعاشق يرى معشوقه ، وقد يكون ذلك من مزاج الطبيعة كن غلب عليه الدم يرى الفصد والرعاف والحرمة ، ومن غلب عليه الصفراء يرى النار والأشياء الصفراء ، ومن غلب عليه السوداء يرى الظلمة والأشياء السود والأهوال والموت ، ومن غلب عليه البلغم يرى البياض والمياه والثلج ، ولا تأويل لهذه الأشياء ، اه . وقال الشيخ عبد الغنى النابلسي في تطهير الأنام : وقد قال بإبطال الرؤيا قوم من الملحدين يقولون إن النائم يرى في منامه ما يقبل عليه من الطباع الأربعة ، وهذا الذي قالوه نوع من أنواع الرؤيا وليست الرؤيا منحصرة في ذلك ، فإننا نعلم قطعاً أن منها ما يكون من غالب الطباع كما ذكرنا ، ومنها ما يكون من الشيطان ومنها ما يكون من حديث النفس ، وهذا أصح الأنواع الثلاثة وهي الاضغاث ، والرؤيا الباطلة سبعة أقسام : الأول حديث النفس والهم والتفنى والاضغاث ، والثاني الحلم الذي يوجب الغسل لا تفسير له ، الثالث تعذيب

(فإن الشيطان لا يتخيل بي) ولعل (١) الوجه في أن الشيطان لا يتكون بصورته ﷺ ، ويقدر على تخيل رأى صورة الرب تبارك وتعالى أنه ﷺ رحمة محنة وهداية بحجة فلا يقدر الشيطان أن يتصور به ، لكونه إضللاً محضاً وغواية صرفة بخلاف الرب سبحانه فإن ذاته تعالى قد اندججت فيها جملة صفات الجلال والجمال

من الشيطان وتخويف وتهويل ولا تضره ، والرابع ما يريه سمرة الجن والإنس فيتكلمون منها مثل ما يتكلمه الشيطان ، والخامس الباطلة التي يريها الشيطان ولا تعد من الرؤيا ، والسادس رؤيا تربها الطباع إذا اختلفت وتكدرت ، والسابع الوجد وهو أن يرى الرؤيا صاحبها في زمن هوفيه وقد مضت منه عشرون سنة ، وأصح الرؤيا البشرية ، وإذا كان السكون والدعة واللباس الفاخرة والاعذية الشبيهة الشافية صحت الرؤيا ، وقلت : الاضغاث والرؤيا الحق خمسة أقسام : الأول الرؤيا الصادقة الظاهرة وهي جزء من النبوة لقوله تعالى : لقد صدق الله رسوله الرؤيا ، الآية ، الثاني الرؤيا الصالحة بشرى من الله كما أن المكروه زاجرة يزجرك الله بها ، والثالث : ما يريه ملك الرؤيا واسمه صديقون على حسب ما علمه الله تعالى من نسخة أم الكتاب ، والرابع الرؤيا المرموزة وهي من الأرواح ، مثلاً رأى إنسان ملكاً من الملائكة قال له إن امرأتك تريد أن تسقيك السم على يد صديقك فلان فمرض (٢) له من ذلك أن صديقه هذا زنى بأمرأته ، والخامس الرؤيا التي تصح بالشاهد ويغلب الشاهد عليها فيجمل الشعر خيراً والخير شراً ، انتهى مختصراً .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه الفرق في أن الشيطان لا يتمثل بالنبي ﷺ ويقدر على أن يتمثل بالرب سبحانه وتعالى وهو عجيب في الظاهر ، وما أفاده الشيخ قدس سره من وجه الفرق أيضاً ظاهر ، فإن الله عز اسمه هو الهادي والمضل فقد قال عز اسمه في سورة إبراهيم : وما أرسلنا من رسول إلا بلسان

فنه الهداية والرشاد ومنه الإبعاد والإضلال فلكل صفة من الصفات ومنها

قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم ، وغير ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى هو الهادي وهو المضل ، وقال عز اسمه في حقه صلى الله تعالى عليه وسلم : وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ، وقال الحافظ : بعد ذكر الالفاظ المختلفة الواردة في هذا الحديث : الجميع راجع إلى معنى واحد ، وقوله : لا يستطيع ، يشير إلى أن الله تعالى وإن أمكنه من التصور في أى صورة أراد فإنه لم يمكنه من التصور في صورة النبي ﷺ ، وقد ذهب إلى هذا جماعة فقالوا في الحديث إن محل ذلك إذا رآه الرائي على صورته التي كان عليها ، والصواب التعميم في جميع حالاته بشرط أن تكون صورته الحقيقية في وقت ما سواء كان في شبابه أو كهولته أو آخر عمره ، وقد يكون لما خالف ذلك تعبير يتعلق بالرأي إلى آخر ما بسطه ، وقد قال الشيخ قدس سره في الكوكب : قوله : من رآني في المنام إلخ ، ذهب المتقدمون إلى أن ذلك حيث رآه في الحلية التي هي حلية آخر عمره ﷺ ، وقال الآخرون : بل كل حلية النبي ﷺ سواء كان حلية آخر عمره أو غير ذلك ، وذهب المتأخرون — وهو الحق — إلى أن الرائي لما رآه صلى الله تعالى عليه وسلم في أى حلية كانت ، وعلم بالقرائن أنه النبي ﷺ ، فهو هو لا غيره ، سواء رآه على حليته المنقولة عنه أولا ، والاختلاف فيه حينئذ يرجع إلى اختلاف حال الرائي بحسب إيمانه ونياته وأموره الباطنية ، انتهى . وبسط في هامشه الكلام على حقيقة الرؤيا وأنواعه .

ثم لا يذهب عليك أن ما في الحديث من قوله ﷺ فسيراني في البقعة ، بسط الحافظ الكلام على اختلاف الروايات في هذا اللفظ ، وبسط في معانيها ، ثم قال : والحاصل من الاجوبة ستة : أحدها أنه على التشبيه والتمثيل ، ودل عليه قوله في الرواية الأخرى : فكأنما رآني في البقعة ، ثانيها : أن معناها سيرى في البقعة

الإضلال انتساباً إليه فلم يكن بينهما غاية البعد كما كان ههنا .

تأويلها بطريق الحقيقة أو التعبير . ثالثاً : أنه خاص بأهل عصره ممن آمن به قبل أن يراه . رابعاً : أنه يراه في المرأة التي كانت له إن أمكنه ذلك وهذا من أبعاد الحامل . خامساً : أنه يراه يوم القيامة بمزيد خصوصية لا مطلق من يراه حينئذ ممن لم يره في المنام . سادساً : أنه يراه في الدنيا حقيقة يخاطبه وفيه ما تقدم من الإشكال . انتهى . وأشار الحافظ بقوله : ما تقدم إلى ما ذكره قبل ذلك من قوله « وتقل عن جماعة من الصالحين أنهم رأوا النبي ﷺ في المنام ثم رأوه بعد ذلك في اليقظة وسألوه عن أشياء » قال الحافظ : وهذا مشكل جداً ولو حمل على ظاهره لكان هؤلاء صحابة ولا يمكن بقاء الصحبة إلى يوم القيامة ، ويعكر عليه أن جمعاً جمّاً رأوه في المنام ثم لم يذكر واحد منهم أنه رآه في اليقظة ، وخبر الصادق لا يتخلف ، وتفطن ابن أبي جرة لهذا فأحال لما قال على كرامات الأولياء ، فإن يكن كذلك تعين العدول عن العموم في كل راء ، انتهى مختصراً . والبحث في إمكان رؤيته ﷺ بعد وفاته ﷺ في الدنيا في اليقظة طويل ذكرها ابن حجر المسكي في الفتاوى الحديثة ، والسبوطي فيه رسالة سماه به « تنوير الحلك في رؤية النبي والملك » وقد وقع لكثير من الشايخ كما ذكر بعضها الشعرا في الميزان وفي البذل ، وقد نص على وقوع ذلك كرامة الأولياء خلق من الامة ، كحجة الإسلام الغزالي وابن العربي وعز الدين ، انتهى . وما ذكر من القول الرابع توضيحه ما قال قبل ذلك ، حمله ابن أبي جرة على ما ذكر عن ابن عباس أو غيره أنه رأى النبي ﷺ في النوم فبقى بعد أن استيقظ متفكراً في هذا الحديث فدخل على بعض أمهات المؤمنين ولعلها حاله مبمونة ، فأخرجت له المرأة التي كانت للنبي ﷺ فنظر فيها فرأى صورة النبي ﷺ ولم ير صورة نفسه ، انتهى . ويمكن عند هذا البعد الضعيف القول السابع في شرح الحديث أنه إشارة إلى توفيق زيارة قبره الشريف لما في المشكاة وغيره عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً : « من حج فزار قبري كان كن زارني في حياتي » .

(بجوامع الكلم) كقوله (١) الدين النصيحة ، الغرم بالغنم ، الخراج بالصنمان ، إلى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى .
(فقطعهما) معناه [بياض (٢)] .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وتقدم قريباً في باب رؤيا الليل ، أعطيت مفاتيح الكلم ، قال القسطلاني : قال الكرمانى وتبعه البرماوى : أى لفظ قليل يفيد معانى كثيرة وهذا غاية البلاغة ، وشبه ذلك القليل بمفاتيح الخواص التى هى آلة للوصول إلى مخزونات متكاثرة ، وقد ورد بلفظ أعطيت جوامع الكلم ، والحاصل أنه عليه السلام كان يتكلم بالقول الموجز القليل اللفظ الكثير المعانى ، وقيل : المراد بجوامع الكلم القرآن ، ومن أمثلة جوامعه قوله عليه السلام : « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد ، وحديث « كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل ، متفق عليهما ، انتهى مختصراً . وقال القارى فى المرقاة قوله « أعطيت جوامع الكلم ، أى قوة لإيجاز فى اللفظ مع بسط فى المعنى فأبين بالكلمات اليسيرة المعانى الكثيرة ، وقد جمعت أربعين حديثاً من الجوامع الواردة على الكلمتين اللتين هما أقل مما يتصور منه تركيب الكلام ويتأتى منه إمساد المرام نحو قوله عليه الصلاة والسلام : « العدة دين والمستشار مؤتمن ، و « لا تغضب ، وأمثال ذلك ، وفى شرح السنة قيل : جوامع الكلم هى القرآن ، جمع الله سبحانه بلفظه معانى كثيرة فى ألفاظ يسيرة ، انتهى مختصراً . وما ذكره الشيخ قدس سره فى مثاله « الدين النصيحة ، تقدم الكلام عليه مبسوطاً فى آخر كتاب الإيمان فى هامش اللامع ، وفيه قال الكرمانى : وهو حديث عظيم الشأن وعليه مدار الإسلام ، قال الخطابى : النصيحة كلمة جامعة معناها حيازة الحظ للنصوح له ، ويقال هو من وجيز الأسماء ومختصر الكلام ، وليس فى كلام العرب كلمة مفردة تستوفى بها العبارة عن معنى هذه الكلمة إلى آخر ما بسط فيه .

(٢) بياض فى الأصل بتدر سطر ولم يتعرض له فى تقارير الشيخين المحكى واللاهورى ، ولعل الشيخ قدس سره أراد التنبيه على تصحيح نسخة الحاشية بلفظ

« فقطعتهما ، وهكذا في جميع النسخ الموجودة عندى من المتون والشروح وهو المضبوط في الشروح ، قال القسطلاني تبعا لغيره : قوله « فقطعتهما ، بقاء المظف ثم فاء أخرى مضمومة وتفتح وكسر الظاء المعجمة استعظمت أمرها ، انتهى . قال الحافظ في المغازى : قوله « فقطعتهما ، بقاء وظاء مشالة مكسورة بعدها عين مهملة ، قال ابن الأثير : الفطيع : الأمر الشديد ، وجاء ههنا متعديا ، والمعروف فطعت به وفطعت منه فيحتمل التعدية على المعنى أى خفتهما ، أو معنى فقطعتهما اشتد على أمرهما ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن ما أفاده الشيخ قدس سره في الكوكب الدرى في وجه تعبيره عليه السلام رؤياه بما عبره وجهه لطيف وهو أوجه عما قاله الشراح ، في الكوكب : وجه التأويل المذكور أنهما قبضا على يد النبي عليه السلام ، وهما الجارحة والكاسية ، فكأنهما منعاه عن إشاعة دينه ونشر نبوته ، وطيرانهما بالنفخ هلاكهما من دون افتقار إلى فضل علاج ، انتهى . قال الحافظ : قال المهلب هذه الرؤيا ليست على وجهها وإنما هي من ضرب المثل ، وإنما أول النبي عليه السلام السوارين بالكذابين لأن الكذب وضع الشيء في غير موضعه ، فلما رأى في ذراعيه سوارين من ذهب وليس من لبسه لأنهما من حلية النساء عرف أنه سيظهر من يدعى ما ليس له ، وأيضاً ففي كونهما من ذهب والذهب منهى عن لبسه دليل على الكذب ، وأيضاً فالذهب مشتق من الذهاب فلم أنه شيء يذهب عنه ، وتأكد ذلك بالإذن له في نفخهما فطارا ، فعرف أنه لا يثبت لها أمر ، وأن كلالته بالوحي الذي جاء به يزيلهما عن موضعهما ، والنفخ يدل على الكلام ، انتهى ملخصا ، اه . ويؤيد ما أفاده الشيخ ما في هامش الكوكب عن المرقاة : قال القاضي : وجه تأويل السوارين بالكذابين المذكورين والعلم عند الله أن السوار يشبه قيد اليد والقيد فيها يمنعها عن البطش ويكفها عن الاعمال والتصرف على ما ينبغي فيشابه من يقوم بمعارضته ويأخذ بيده فيصده عن أمره ، اه .

(أنا بينهما) والظاهر (١) في تأويل هذه الكلمة أن يقال ليس المراد بكونه بينهما كونه بحسب المكان أو الزمان بينهما ، بل المراد مطلق وجوده معها فكانوا معاً ، أو المعنى أنا متردد بينهما أى فيما أفعل بهما .

(باب من لم ير الرؤيا لأول عابر إذا لم يصب)

يعنى (٢) بذلك أن التعبير لا يضر شيئاً ولا ينفع في وقوع ما هو مراد الرؤيا

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره في معنى قوله « بينهما » لطيف جداً ، والمعنى الثاني ألفت من الأول ، واحتج إلى التوجيه لأن ظاهر قوله « بينهما » أن أحدهما كان قبله عليه السلام والآخر بعده . وقال الحافظ قوله : « اللذين أنا بينهما » ظاهر في أنهما كانا حين قص الرؤيا موجودين وهو كذلك ، لكن وقع في رواية ابن عباس رضى الله عنهما يخرجان بعدى ، والجمع بينهما أن المراد بخروجهما بعده ظهور شوكتهما ومحاربتهما ودعواهما النبوة ، نقله النووي عن العلماء وفيه نظر ، لأن ذلك كله ظهر للأسود بصنمائه في حياته عليه السلام ، فادعى النبوة وعظمت شوكتة وحارب المسلمين وغلب على البلد وآل أمره إلى أن قتل في حياة النبي عليه السلام ، وأما مسيلمة فكان ادعى النبوة في حياة النبي عليه السلام لكن لم تعظم شوكتة ولم تقع محاربتة إلا في عهد أبي بكر ، فإما أن يحمل ذلك على التغليب ، وإما أن يكون المراد بقوله « بعدى » أى بعد نبوتى ، انتهى مختصراً . وتعقب المعنى على كلام الحافظ إذ قال : في نظره نظر ، لأن كلام ابن عباس رضى الله عنه يصدق على أن خروج مسيلمة بعد النبي عليه السلام ، وأما كلامه في حق الأسود من حيث أن أتباعه ومن لا ذبه تبعوا مسيلمة وقوا شوكتة فأطلق عليه الخروج من بعد النبي عليه السلام بهذا الاعتبار ، اهـ . وفي الكوكب : قوله « يخرجان من بعدى » أى بعد رؤيتي هذه ، اهـ . وفي هامشه : هذا أوجه مما أول هذا الحديث النووي وغيره من الشراح ، اهـ .

(٢) وفي تقرير المسكى قوله « باب من لم ير إلخ » إشارة إلى ضعف ما روى

سوى تأميره في إيراد السرور أو الحزن كما قررنا^(١) قبل ذلك في الترمذى وغيره.
ثم لإيراد^(٢) الرواية في هذا الباب وجهه ظاهر، حيث لم يقع الامر كما عبره
أبو بكر وكان أول من عبر بهذا الرؤيا إذ لو كان وقوعه حسب تأويله للزم أن

الرؤيا لأول عابر، قال الاستاذ: تأويله أن استقرار القلب على أحد الجانبين لأول
عابر، اهـ. وبسط الكلام على ذلك الحافظ في الفتح ولخصه القسطلاني إذ قال:
قوله «إذا لم يصب» أى في العبارة، إذ المدار على إصابة الصواب، لحديث
الرؤيا لأول عابر المروى عن أنس رضى الله عنه مرفوعاً، معناه إذا كان العابر
الأول عالماً صغيراً وأصاب وجه التعبير وإلا فهم لمن أصاب بعده، لكن يعارضه
حديث أبي رزين أن الرؤيا إذا عبرت وقعت إلا أن يدعى تخصيص عبرت بأن
يكون عابرها عالماً مصيباً، ويعكر عليه قوله في الرؤيا المكروهة ولا يحدث بها
أحداً قليل في حكمة النهى إنه ربما فسر ما تفسيراً مكروهاً على ظاهرها مع احتمال
أن تكون محبوبة في الباطن فتقع على ما فسر، وأجيب باحتمال أن تكون تتعلق
بالرائى فله إذا قصها على أحد ففسرها له على المكروه أنه يبادر غيره بمن يصيب
فيسأله فإن قصر الرائي فلم يسأل الثاني وقعت على ما فسر الأول، اهـ.

(١) فقد أفاد في الكوكب في «باب إذا رأى في المنام ما يكره» قوله «فإنها
لا تضره» أى يذهب بذلك وسواسه، وإلا فالمقدور كائن لا محالة إن كان الذى
رآه حقاً مطابقاً للواقع وغير المقدور غير واقع لا محالة، وقوله «إلا ليلاً أو حياً»
لأن الحبيب لمحبة إياك والليلى لله لا يقول إلا خيراً فيسرك، وإن كان غير
ذلك عبر بما يضرك فيسوءك، اهـ. وبسط في هامش الكوكب ما يتعلق
بكلام الشيخ:

(٢) وقال الحافظ: قوله «باب من لم ير إلخ» كأنه يشير إلى حديث أنس
مرفوعاً الرؤيا لأول عابر، ثم قال بعد ذكر الروايات في هذا المعنى: أشار
البخارى إلى تخصيص ذلك بما إذا كان العابر مصيباً في تعبيره، وأخذ من قوله

يكون الذى انفصم له الجبل هو الواصل بعد وصله مع أن الامر ليس كذلك، بل
الواصل بعد وصل الجبل والذى(*) علا به غير الذى انقطع الجبل لاجله .

يؤخذ منه أن الذى أخطأ فيه لو بينه له لكان الذى بينه له هو التعبير الصحيح
ولا عبرة بالتعبير الاول، انتهى مختصراً. وقال الشيخ قدس سره في الكوكب قوله :
أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً قد تفرقوا في تبين الخطأ على ثلاثة أقوال، والظاهر
أن الثلاث بأسرها لا تصح ، أما الذى قالوا من أن الخطأ تعبير السمن والعسل
بالقرآن ، وحققا أن يعبرا بالكتاب والسنة ففيه أن الكتاب والسنة كأنهما شيء
واحد فإن الكتاب تبيان لكل شيء وإنما السنة تظهروه ، أو يقال إن الكتاب
والسنة كلاهما وحى وإنما التفاوت في التلاوة فهذا لا يستلزم التخلية ، وأما قولهم
إن الخطأ إقدامه للتعبير فليس بشيء لانه بعد الإجازة لا يسمى خطأ ، وأما قولهم
إن الخطأ تركه تعيين الرجال فهذا لا يسمى خطأ وإنما هو تقصير في بيان المرام ،
أو إجمال في سوق الكلام ، بل الأوجه في توجيه الخطأ أن يقال أن قول الراى :
ثم أخذ به رجل فقطع به ثم وصل له فعلا به كان محتاجاً إلى تعبير ولم يكن على
ظاهره من أن الرجل المقطوع له هو الذى يوصل له الجبل بل الموصول له إنما هو
نائبه وخليفته وعبر عنه في منامه عنه لأن فعله فعله ، وأما أبو بكر فعبره على
ظاهره ، اهـ .

كتاب الفتن^(١)

(باب قول^(٢) النبي ﷺ هلاك أمتي على يدي أغيلة سفهاء)

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته تنبيهاً وتميزاً لهذا الكتاب عما قبله ، وهي بكسر الفاء وفتح الفوقية جمع فتنة ، قال الحافظ : قال الراغب أصل الفتن إدخال الذهب في النار لتظهر جودته من رداءته ، ويستعمل في إدخال الإنسان النار ويطلق على العذاب كقوله : « ذوقوا فتنكم » ، وعلى ما يحصل عند العذاب كقوله تعالى : « ألافى الفتنة سقطوا » ، وعلى الاختبار كقوله « وفتناك فتونا » ، وفيما يدفع إليه الإنسان من شدة ورغاء وفي الشدة أظهر معنى وأكثر استعمالاً قال تعالى : « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » ، وقال أيضاً الفتنة تكون من الأفعال الصادرة من الله ومن المبد والبلية والمصيبة والقتل والعذاب والمعصية وغيرها من المكروهات ، فإن كانت من الله تعالى فهي على وجه الحكمة ، وإن كانت من الإنسان بغير أمر الله مذمومة ، فقد ذم الله الإنسان بإيقاع الفتنة كقوله « والفتنة أشد من القتل » ، وقال غيره أصل الفتنة الاختبار ثم استعملت فيما أخرجته المحنة والاختبار إلى المكروه ، ثم أطلقت على كل مكروه أو آيل إليه كالكفر والإثم والتحريق والفضيحة والفجور وغير ذلك ، اهـ .

(٢) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب وزدته لأن قول الشيخ قدس سره الآتي قريباً من هذا الباب وبسط الحافظ الكلام على هذا الباب ، واختلاف الروايات في ذلك ، وقد ذكر الروايات التي فيها فساد أمتي على يدي غيلة سفهاء من

(فكنت أخرج مع جدى) الظاهر (١) أن ذلك قول عمرو بن يحيى فيسأل .

قريش ، ثم قال : لم يقف عليه الكرماني فقال لم يقع في الحديث الذى أورده بلفظ سفهاء فلعله بوب به ليستدركه ولم يتفوقه ، أو أشار إلى أنه ثبت في الجملة لكنه ليس على شرطه ، قال الحافظ : الثانى هو المعتمد وقد أكثر البخارى من هذا ، انتهى . قلت : وهذا أصل معروف من أصول التراجم المتقدمة وهو الأصل الحادى والأربعون ، وقد تقدم هناك لهذا الأصل أمثلة عديدة ، ثم قال الحافظ : أغيلة تصغير غلة جمع غلام يقال للصبي حين يولد إلى أن يحتمل غلام ، وقد يطلق على الرجل المستحکم القوة غلام تشبيهاً له بالغلام ، وقال ابن الأثير : المراد بالأغيلة ههنا الصبيان ولذلك صغروهم ، قال الحافظ : وقد يطلق الصبي والغليم بالتصغير على الضعيف العقل والتدبير والدين ولو كان محتلاً وهو المراد ههنا ، فإن الخلفاء من بنى أمية لم يكن فيهم من استخلف وهو دون البلوغ وكذلك من أمروه على الأعمال إلا أن يكون المراد بالأغيلة أولاد بعض من استخلف فوقع الفساد بسببهم فنسب إليهم ، والأولى الحل على أعم من ذلك ، قال ابن بطال : جاء المراد بالهلاك ميئاً في حديث آخر لأبي هريرة أخرجه ابن أبي شيبة : أعوذ بالله من إمارة الصبيان ، قالوا وما إمارة الصبيان ؟ قال : إن أطمعتموهم ملكتم أى في دينكم وإن عصيتهموهم أهلكوكم أى في دنياكم يازهاق النفس أو ياذهاب المال أو بهما ، وفي رواية ابن أبي شيبة أن أبا هريرة كان يمشى في السوق ويقول اللهم لا تدركنى سنة ستين ولا إمارة صبيان ، وفي هذا إشارة إلى أن أول الأغيلة كان في سنة ستين وهو كذلك فإن يزيد بن معاوية استخلف فيها ، انتهى مختصراً .

(١) هذا هو المتعين ولم أنحصل وجه التردد في ذلك حتى كتب فليسأل ، قال الحافظ : قوله ، أخرج مع جدى ، قائل ذلك عمرو بن يحيى بن سعيد بن عمرو وجده سعيد بن عمرو وكان مع أبيه لما غلب على الشام ثم لما قتل تمهول سعيد بن عمرو إلى الكوفة فسكنها إلى أن مات ، انتهى . قلت : ولا يبعد أن يكون وجه التردد أن عداد جده من أهل الكوفة فتدبر .

(أثرفوا على أبي بكرة) ليعلم^(١) حاله هل رضى بفعله هذا أم سخطه وكرهه ؟
(خرجت بسلاحى إلخ) هذه^(٢) قصة الاحنف كما سيذكره^(٣) المؤلف
لا الحسن كما يؤممه لفظ الذى سرده منها .

(١) وهكذا فى تقرير المسكى ، وشرح الحديث فقال قوله «حرقه» ووجه ذلك أن معاوية أرسل ابن الحضرمي إلى البصرة ليأخذ من أهلها البيعة له ، فلما أخبر على رضى الله عنه بذلك أرسل إليها جارية لثلاث يابيعوا بمعاوية بل يابيعوا منى وخذ أنت البيعة منهم لى فلما بلغها جارية تتخاصم هو وابن الحضرمي لحصره فى داره ولم يقدر على دفعه بدون أن يحرقه فى داره لحرق عليه داره حتى اجترق فيها ، وكان أبو بكرة الصحابي فى البصرة فقال جارية لأصحابه اطلعوا عليه وانظروا إليه ما يقول فى حقى ؟ فقالوا هو ذاك لا يقول شيئاً بل هو ساكت فتركه ولم يقل له شيئاً ، قوله لو دخلوا على أى اكر آمدند برائى كشتن من نه زئم ایشان رايبك قصبه بلكه تسليم بكنم ایشان را تاكه بكشند مرا ، انتهى . قلت : وذكر الطبرى القصة مفصلاً فى حوادث سنة ثمان وثلاثين ولخص منه القسطلانى فى شرحه فارجع إليه لو شئت .
(٢) وهو كذلك ولذا به عليه البخارى فى آخر الحديث قال الحافظ : قوله «خرجت بسلاحى إلخ» كذا وقع فى هذه الرواية وسقط الاحنف بين الحسن وأبي بكرة كما سيأتى ، والمراد بالفتنة الحرب التى وقعت بين على رضى الله عنه ومن معه وعائشة ومن معها ، اهـ .

(٣) بقوله قال حماد ، قال القسطلانى ملخصاً لكلام الحافظ (قال حماد بن زيد) إلخ (وأنا أريد أن يحددانى به) لتقوية الرواية السابقة (فقال إنما روى إلخ) يعنى أن الرجل المبهم أخطأ فى السند إذ أسقط الاحنف بين الحسن وأبي بكرة ، نعم واقفه قتادة عند الذبائى من وجهين عن الحسن عن أبي بكرة إلا أنه اقتصر على الحديث دون القصة ، قال فى الفتح : فكان الحسن كان يرسله عن أبي بكرة فإذا ذكر القصة أسنده ، انتهى ملخصاً من القسطلانى . قلت : وفى رسالتى على التراجم أنه تقدم فى

(دلت عجوزاً غير ذات حليل) المراد (١) بتوليها عجوزاً ليس لها بعل أنها لا يرغب فيها أحد ولا يشتهي أن يقع فيها .
[بياض (٢)] .

الدييات حديث حماد بن زيد عن أيوب ويونس عن الحسن عن الأحنف بن قيس قال : ذهبت لأنصر هذا الرجل فلقيني أبو بكر ، وكذا تقدم في كتاب الإيمان في باب المعاصي من أمر الجاهلية ، قلت ولأمانع من إرادة الحسن النصرة والحضور في الوقعة لأن موت الحسن كما في التقريب سنة مائة وعشر وقد قارب التسعين فيكون ولادته سنة عشرين ، وفي التهذيب ولد لستين بقيتا من خلافة عمر ، والوقعة من حوادث سنة ثمان وثلاثين كما تقدم قريباً عن الطبري ، فيكون الحسن إذ ذاك قريباً من ثمانية عشرة سنة ، وقد صرح البخاري في كتاب الصلح في «باب قول النبي ﷺ إني هذا سيد» بسامع الحسن عن أبي بكر .

(١) قال القسطلاني : قوله «دلت» حال كونها «عجوزاً غير ذات حليل» بالخاء المهملة أى لا يرغب أحد في تزوجها ، ويروى بالخاء المعجمة ، اهـ .

(٢) بياض في الأصل بقدر ثلاثة أسطر ولم يكتب الشيخ في الأصل إلا رقم الصفحة والسطر ولم أدر ما أراد الشيخ كتابته ولم يتعرض له في التقارير الآخر من المسكي واللاهوري ، والحديث محتاج للشرح فأذكر شرحه ملخصاً من القسطلاني وغيره بقدر الحاجة ، قوله (لما كان ابن زياد) وكان أميراً بالبصرة ليزيد فلما بلغه وفاته رضى أهل البصرة بـابن زياد أن يستمر أميراً عليهم حتى يجتمع الناس على خليفة فكث قليلاً ثم أخرج منها وتوجه إلى الشام إلى مروان (ووثب مروان بالشام) على الخلافة (وثب القراء) أى الخوارج بالبصرة (لأن ذاك الذى بالشام) أى مروان (وهؤلاء الذين بين أظهركم) وفي رواية إن الذين حولكم يزعمون أنهم قراؤكم (وإن ذاك الذى بمكة) أى عبد الله بن الزبير ، كلهم يقاتلون على الدنيا ويظهرون أنهم يقاتلون للقيام بأمر الدين ونصر الحق وبهذا تظهر المطابقة ، ومعنى

قوله : (ما كنت أشد بصيرة إلخ) ولعل (١) الوجه في تبصره بالقصة ما اطلع عليه من الغيبات المختفية عنه قبل موته .

قوله «احتسبت على الله ، يعنى أرجو ثواباً عند الله في سخطى على قريش إذ رأيتهم يقاتلون للدنيا ، انتهى باختصار وزيادة .

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه شدة البصيرة ، قال الكرمانى وتبعه العيني : قوله «أشد بصيرة إلخ ، لأن رسول الله ﷺ أخبر بأن ذلك من جملة علاماته ، اهـ .

كتاب "الأحكام"

(أول ما يتن) أى فى الدنيا (٢) والنن (٣) ههنا هو الإقدام إلى أكل الحرام والله أعلم .

(١) قال الحافظ رحمه الله تعالى : الأحكام جمع حكم ، والمراد بيان آدابه وشروطه ، وكذا الحاكم ، ويتناول لفظ الحاكم الخليفة والقاضى ، فذكر ما يتعلق بكل منهما ، والحكم الشرعى عند الأصوليين خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير ، ومادة الحكم من الأحكام وهو الإتيان للشيء ومنعه من العيب ، اهـ . وقال الكرماني وتبعه العيني : الحكم هو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو نفيًا ، وفى اصطلاح الأصوليين : خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير ، وأما خطاب السلطان للرعية ، وخطاب السيد لعبده فوجوب طاعته هو بحكم الله تعالى ، اهـ . قلت : وترجم فى الموطأ بكتاب الاقضية ، وفى الأوجز عن الدر المختار : القضاء بالمد والقصر لغة الحكم ، وقال الدردير : هو لغة يطلق على معان : منها الفراغ ، ومنها الاداء ، ومنها الحكم ، وهو المراد ههنا ، والقاضى الحاكم ، وبسط فيه الكلام على أبواب القضاء عن ابن رشد .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره أقرب بالفاظ البخارى ، ورتب قوله د من استطاع أن لا يأكل إلخ ، عليه أظهر وأولى ، وهو مؤدى كلام تقرير المكي إذ قال : قوله د بطنه ، أى طعامه بأن يكون حراماً ، اهـ . ولكن جزم الحافظ بأنه بعد الموت ، وأيده بالحديث إذ قال : قوله د أول ما يتن إلخ ، أى بعد الموت وصرح به فى رواية صفوان عن جندب ولفظه د واعلموا أن أول ما يتن من أحكم إذا مات بطنه ، اهـ .

(٣) قال الحافظ : قوله د يتن ، بنون ومثناة وضم أوله من الرباعى ، وماضيه

(باب الحاكم يحكم بالقتل)

بمعنى (١) بذلك أنه لا يقتصر إلى وجود الإمام في أمثال تلك القضايا ، بل يكفي فيها حكم نائبه .

(باب الشهادة على الخط المختوم) (٢)

أتين وتين ، والتين : الرائحة الكريهة ، اه . وفي المجمع : ومنه أول ما ينتن بطنه هو بضم أوله وكسر فوقية ، هو كناية عن مسه النار بسبب أكل الحرام أى أول ما يفسد من الإنسان ويقتضى دخول النار بطنه بأكل الحرام لقوله تعالى : « إنما يأكلون في بطونهم نارا » الآية ، وتعقيب سيصلون يدل على أولية مس النار البطن ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما يظهر من كلام الشراح أنه رد على الحنفية إذ قالوا لا بد للحدود والقصاص من أمر السلطان ولا يثبت بدونه فليس بصواب ، فإن الحنفية لم يخصوا السلطان خاصة بحكم القتل وغيره بل يكفي فيه مأموره ونائبه كالقاضى ، فى الهداية : إن الحد حق الله تعالى فيستوفيه من هو نائب عنه وهو الإمام أو نائبه كالقاضى ، انتهى بزيادة من الحاشية . وقال العيني : ذكر الطحاوى عن أصحابنا الكوفيين قال : لا يقيم الحدود إلا أمراء الأمصار وحكامها ولا يقيمها عامل السواد ، اه . وعلى هذا لا يرد على الحنفية ما أوردوا من الإيراد فى حديث قتل معاذ الآتى فى آخر الباب .

(٢) وفى تقرير المسكى قوله وعلى الخط المختوم ، بأن يكون عند أحد خط يدك فيه شهادة عليك وعليه خاتمتك تعرفه ، ولا تشك فيه بوجه من الوجوه لكنك

لا تذكر شهادتك ، فعند البخارى يجوز الشهادة به ، وعندنا لا يجوز حتى تذكرها ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ذكر في الباب ثلاثة مسائل ، وذكرها جملة وسوى بينها لاتحاد الحكم عند البخارى في تلك الثلاثة كلها وهو قبولها واعتبارها ، قال الحافظ : وجملة ما تضمنته هذه الترجمة بآثارها ثلاثة أحكام : الشهادة على الخط ، وكتاب القاضى إلى القاضى ، والشهادة على الإفراز بما في الكتاب ، وظاهر صنيع البخارى جواز جميع ذلك ، فأما الحكم الاول فقال ابن بطلال : اتفق العلماء على أن الشهادة لا تجوز للشاهد إذا رأى خطه إلا إذا تذكر تلك الشهادة ، فإن كان لا يحفظها فلا يشهد ، فإنه من شاء انتقش خاتماً ومن شاء كتب كتاباً ، وقد فعل مثله في أيام عثمان في قصة مذكورة في سبب قتله ، وقد قال الله تعالى ولما من شهد بالحق وهم يعلمون ، وأجاز مالك الشهادة على الخط ، ونقل عن ابن وهب أنه قال : لا أخذ بقول مالك ، وقال الطحاوى : خالف مالكا جميع الفقهاء في ذلك وعدوا قوله شذوذاً لأن الخط يشبه الخط ، وأما الحكم الثاني فقد قال ابن بطلال اختلفوا في كتب القضاة ، فذهب الجمهور إلى الجراز واستثنى الحنفية الحدود وهو قول الشافعى ، ثم أجمع فقهاء الامصار على ما ذهب إليه بسوار وابن أبى ليلى من اشتراط الشهود لما دخل الناس من الفساد فاحتيط للدماء والاموال ، وقد روى عبد الله بن نافع عن مالك قال : كان من أمر الناس القديم لإجازة الخواتيم حتى أن القاضى ليكتب للرجل الكتاب فما يزيد على ختمه فيعمل به حتى اتهموا ، فصار لا يقب إلا بشاهدين . وأما الحكم الثالث فقال ابن بطلال : اختلفوا إذا شهد القاضى شاهدين على ما كتبه ولم يقرأه عليهما ولا عرفهما بما فيه فقال مالك يجوز ذلك ، وقال أبو حنيفة والشافعى لا يجوز ، انتهى مختصراً .

ولا شبهة على الإمام في ما قاله من عدم قبول الخط في الحدود لأن الشبهة دارمة ، ولا ينكر ما في الخط من إیراث الشبهة (١) .

(١) أراد الشيخ قدس سره بذلك الجواب عن إیراد الإمام البخارى بقوله « قال بعض الناس ، وفي تقرير المكي : قوله « قال بعض الناس كتاب الحاكم إلخ ، أى كتاب القاضى إلى القاضى أما كتاب الحاكم إلى عامله جائز عندنا مطلقاً ، وإن كان في الحدود لأن العامل يجب عليه نفاذ حكم حاكمه بخلاف القاضى ، وكتاب عمر لا يقوم حجة علينا لكونه إلى العامل ، وقوله « سواء ، أى في نفس القتل ، وإنما يصير القتل الخطأ مالا بعد ثبوت الخطأ ، وقتلنا الدرع يكون بالنسبة إلى القصاص والمال ، لا بالنسبة إلى نفس القتل ، اهـ . وقال العيني : أراد ببعض الناس الحنفية ، وحاصل غرض البخارى لإثبات المناقضة فيما قاله الحنفية فإنهم قالوا كتاب القاضى إلى القاضى جائز إلا في الحدود ثم قالوا إن كان القتل خطأ يجوز فيه كتاب القاضى إلى القاضى لأن قتل الخطأ في نفس الامر مال لعدم القصاص فيلحق بسائر الاموال في هذا الحكم ، وقوله « وإنما صار مالا إلى آخره ، بيان وجه المناقضة في كلام الحنفية حاصله وإنما يصير قتل الخطأ مالا بعد ثبوته عند الحاكم والخطأ والعمد واحد ، يعنى في أول الامر حكمهما واحد لا تفاوت في كونهما حداً ، والجواب عن هذا أن يقال : لا نسلم أن الخطأ والعمد واحد ، وكيف يكونا واحداً ، ومقتضى العمد القصاص ، ومقتضى الخطأ عدا القصاص ووجوب المال سواء كان هذا قبل الثبوت أو بعده ، انتهى مختصراً . قلت : وليت شعري ما أورد البخارى على الحنفية فإنهم قالوا إن كتاب القاضى إلى القاضى جائز إلا في الحدود ، وهو قول الشافعية كما تقدم من كلام الحافظ ، أما قتل الخطأ فيكون بعد ثبوته عند الحاكم الاول ، والخطأ والعمد في ذلك سواء كما أقر به البخارى ، ولما ثبت عند الحاكم الاول كونه قتل خطأ قال الامر بعد ذلك إلى الدية وهو المال ، فإذا كتب بذلك إلخ ، ثم الآخر أن يأخذ الدية من القاتل ، أى عاقبته ، فأى تناقض في ذلك فإنه صار مالا بعد ثبوت القتل الخطأ عند الحاكم الاول فتدبر .

(لاعن عمر) أى (١) أمر به .

قوله : (شهادتك شهادة لإخ) هذا غير (٢) ظاهر على نسخة الخطاب في قوله
أرأيت ، فاما أن يقال إنه ترك التصريح حسب نسخة الخطاب على الظاهر والقياس
ثم يشكل لفظة أنت موضع أنا [بياض (٣)] .

(١) وهو ظاهر لأن عمر رضى الله تعالى عنه لم يلاعن بأحد من نسائه ،
وبذاك جزم القسطلاني تبعاً للمعنى إذ قال : قوله ولاعن عمر ، أى قضى بالتلاعن بين
الزوجين عمر في المسجد عند منبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مبالغة في التغليظ ، اه .
وتقدم في أبواب المساجد ، باب القضاء واللعان بين الرجال والنساء في المسجد ،
وتقدم هناك في هامش اللامع اختلاف العلماء في حكم القضاء في المسجد .

(٢) في أثر عمر رضى الله عنه في العبارة اختلال ظاهر ، وأوله الشيخ قدس
سره بتوجيهين كما ترى ، وقال القسطلاني (لو رأيت رجلاً) بفتح التاء (على حد
زنى أو سرقة وأنت أمير) أكنت تقيمه عليه ؟ قال : لا حتى يشهد معي غيره ،
(فقال عمر) لعبد الرحمن (شهادتك شهادة رجل) واحد (من المسلمين ، قال :
صدقت) ، اه . وقال الحافظ : قال عكرمة : قال عمر لإخ ، وصله الثوري عن
عبد الكريم الجزري عن عكرمة به ، ووقع في الأصل لو رأيت بالفتح وأنت
أمير ، وفي الجواب : فقال شهادتك ، ووقع في الجامع بلفظ أرأيت بالفتح ،
لو رأيت بالضم رجلاً سرق أو زنى ، قال أرى شهادتك ، وقال : أصبت ، بدل
قوله : صدقت ، ، وأخرجه ابن أبي شيبة عن شريك عن عبد الكريم بلفظ :
أرأيت لو كنت القاضي أو الوالي وأبصرت إنساناً على حد أكنت تقيمه عليه ؟
قال : لا حتى يشهد معي غيره ، قال : أصبت ، لو قلت غير ذلك لم تجد ، وهو
بضم المثناة وكسر الجيم وسكون الدال من الإجادة ، اه . وأنت خير ليس
في كلام الحافظ الحل لعبارة البخاري بل ذكر الروايات الأخر في هذه القصة .

(٣) بياض في الأصل بقدر سطر ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف في حل
أثر عكرمة على تقدير صيغة الخطاب في قوله : لو رأيت أن عمر سأل عبد الرحمن

(لو رأيت) أنت (رجلا على حد وأنت أمير) ماذا تفعل ؟ (فقال) عبد الرحمن (شهادتك) على سبيل الالتفات من التكلم إلى الخطاب أى شهادتى (شهادة رجل من المسلمين) ولا يؤثر كوفى أميراً فى كفاية شهادة واحد (قال) عمر (صدقت) وهذا على نسخة الخطاب ، وأما على نسخة التكلم فى قوله (لو رأيت) وهو الأوضح عندى (قال عمر لو رأيت) أنا وأنا أمير المؤمنين (رجلا على حد وأنت) يا عبد الرحمن (أمير) أى وال وقاض فى هذه القضية ماذا تفعل ؟ (فقال) عبد الرحمن (شهادتك) مع كونك أمير المؤمنين (شهادة رجل) واحد (من المسلمين) قال (عمر) صدقت (وأفاد العزيز المحترم مولانا إنعام الحسن أمير التبليغ فى نظام الدين فى توجيه نسخة الخطاب ، قال عمر لعبد الرحمن : لو رأيت بصيغة الخطاب رجلا على حد وأنت أمير فماذا تفعل ؟ قال عبد الرحمن : شهادتك يا أمير المؤمنين وثانى الخلفاء الراشدين شهادة رجل واحد ، أى فكذلك أفعل أنا إذا كنت أميراً ، قال : صدقت .

ثم لا يذهب عليك أن ما حكى البخارى من الأقوال المختلفة فى قضاء القاضى بعلمه بسط الكلام على المسألة فى أول كتاب الاقضية من الأوجز ، وفيه المشهور من مذهب مالك أن الحاكم لا يحكم فى شئ أصلاً بعلمه عليه قبل الولاية أو بعدها فى حقوق الآدميين أو غيرها ، وقال المفوق : ظاهر المذهب ، فذكر ما تقدم من مذهب مالك ثم قال : وهذا مذهب مالك وإسحق ومحمد بن الحسن وهو أحد قولى الشافعى ، وعن أحمد رواية أخرى : يجوز ذلك ، وهو قول أبى يوسف ، والقول الثانى للشافعى ، وقال أبو حنيفة : ما كان من حقوق الله لا يحكم فيه بعلمه ، وأما حقوق الآدميين فما علمه قبل ولايته لم يحكم به ، وما علم فى ولايته حكم به ، وفيه عن الدر المختار : المعتمد عدم حكمه بعلمه فى زمانه ، قال ابن عابدين : قوله المعتمد أى عند المتأخرين لفساد قضاء الزمان ، انتهى ملخصاً من الأوجز :

(فيهم أبو بكر وعمر) ولعل^(١) المراد أن فيمن حضر عند النبي ﷺ هذان ،
ولإلا فلم يكن أبو بكر فيمن أمهم سالم ، وجاصل الاستدلال أن إمامة المولى لو لم
تكن جائزة لأرسل النبي ﷺ أحداً من معه وفيهم أبو بكر وعمر وغيرهما ليؤم
القوم في مسجد قباء والله أعلم .

(باب من قضى^(٢) له بحق أخيه)

ودلالة الرواية (٢) الثانية على الترجمة باعتبار أن النبي ﷺ لو قضى بالولد

(١) أجاد الشيخ قدس سره في دفع الإيراد المشهور الوارد على الحديث ،
وما أجاب به الشيخ قدس سره أجود من توجيه الشراح ، ولذا قال الحافظ في
جوابه : ولا يخفى ما فيه ، قال القسطلاني تبعاً للعيني والحافظ : والحديث من أفراد
وسبق ما فيه في باب إمامة الموالى من الصلاة ، ولم يقل : هناك فيهم أبو بكر إلخ
فاستشكل لتصريحه هناك بأن ذلك كان قبل مقدمه ﷺ المدينة ، وكان أبو بكر
رفيقه عايه الصلاة والسلام فكيف ذكره فيه ، وأجاب البيهقي باحتمال أن يكون
سالم استمر على الصلاة بعد أن تحول النبي ﷺ إلى المدينة ونزل بدار أبي أيوب
قبل بناء مسجده بها فيحتمل أن يقال : كان أبو بكر يصلي خلفه إذا جاء إلى قباء ،
قال في الفتح : ولا يخفى ما فيه ، اهـ .

(٢) وهو مسألة المعروفة بتنفيذ قضاء القاضى ظاهراً وباطناً عندنا الحنفية ،
وتقدم الكلام عليه في كتاب الحيل في باب النكاح ، مختصراً ، وتقدم البسط
في ذلك في باب من أقام المدينة بعد اليمين ، .

(٣) قال العيني : وجه إيراد هذا الحديث أن الحكم بحسب الظاهر ولو كان
في نفس الأمر خلاف ذلك ، فإنه ﷺ حكم في ابن وليدة زمعة بحسب الظاهر وإن
كان في نفس الأمر ليس من زمعة ، ولا يسمى ذلك خطأ في الاجتهاد فيدخل هذا
في معنى الترجمة ، اهـ .

لأخى عتبة بحسب ما يظهر له من حجة (*) هي خلاف الواقع لم يثبت نسبه (**)
ولده منه بحسب نفس الأمر ، ولم يكن ابنه في الواقع فإن الولد للفراش لاغير .
(من على شيئاً) أى كان (١) يخوف منه المخالفة كما خالف في بيعة أبى بكر
فلذلك كان يتردد ويتشاور ليتيسر له أن يستوثق من على بالسمع والطاعة
لعبد الرحمن فيما يأمره .

قوله (يكون (٢) اثنا عشر أميراً) .

ثم لا يذهب عليك أن حديث عائشة هذا حجة للحنفية في قولهم بنفاذ قضاء
القاضى ظاهراً وباطناً ، فإنه ^{يقتضى} حكم بالضابطة الشرعية وهي : الولد للفراش ،
وإن كان الواقع خلافه لإقراره بالزنا ولوجود الشبه ، ولذا أمر عليه الصلاة
والسلام لسودة بالاحتجاب ، وأصرح من ذلك ما سأتى قريباً من . باب بيع
الإمام على الناس أموالهم ، وتقدم ثبوت من الكلام عليه في . باب من رد أمر
السفيه ، في أبواب الخصومات .

(١) وتقدم الكلام على ذلك مبسوطاً في . باب قصة البيعة ، والاتفاق على
عثمان إلخ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لأنه أجمل الكلام على ذلك في تقرير
الترمذى المطبوع وباسم الكوكب الدرى ، وتقرير أبى داود الموسوم «بالدر المنصود»
الذى لم يطبع بعد ، وزدته للتنبيه على اختلاف كثير في معنى الحديث ، قال الشيخ
في الكوكب : قوله اثنا عشر أميراً ، فيه أقوال : قال بعضهم ليس المراد بذلك
مدحهم بل بقاء أمته المرحومة زماناً كثيراً ، ولا يستلزم ذلك انقطاع الخلافة
بعدهم إذ لا يعتبر العدد ، وقيل : بل المراد أن الخلافة على حسب السنة في اثني عشر

(*) ومما مشاهة له ١٢ ز .

(**) كذا في الأصل والظاهر نسب ولده ١٢ ز .

أميراً ، ولا يلزم تناوبه حتى يناقض عليه بتخلل يزيد ، وقيل : بل المراد أن الإمارة على حسب سنة الخلفاء تكون في اثني عشر أميراً ، وإن كان من هذه الأمراء من ظالم على نفسه كما كان يزيد ، إلا أنه كان يقتدى بالذين قبله في أمور مملكته من فتح البلاد والعدل بين العباد والغزو مع الكفار إلى غير ذلك من الاطوار ، اهـ . وبسط في هامشه شيء من الكلام في ما يتعلق بهذه الأقوال ، وكتب في الدر المنصور قوله « اثنا عشر إلخ » ، وليس فيه نفي للزيادة ، والمراد بالخليفة إن كان أعم من أن يكون على سيرة الخلفاء الراشدين أو لا ، فالامر ظاهر أنه كان كذلك ، وإن أريد أن يكون على سيرة أولاء فنقول ليس فيه اشتراط أنهم يكونوا على التوالي من دون أن يفصل بينهم من ليس كذلك ، فكم من ملوك هم على طريقة مملوكة من الأئمة الراشدين ، اهـ . قلت : اختلف العلماء في شرح هذا الحديث على أقوال : قال الحافظ : قال ابن الجوزي : قد أطلت البحث عن معنى هذا الحديث وتطلبت مظانه وسألت عنه فلم أقع على المقصود به لأن ألفاظه مختلفة ولا أشك أن التخليط فيها من الرواة ، ثم ذكر بعض الأقوال الواردة الآتية في معنى الحديث ، قلت : اختلفوا في معناه على أقوال عديدة منها وهو أشهرها أنهم يكونون على التوالي ، قال السيوطي في تاريخ الخلفاء : قال القاضي عياض : لعل المراد من اثني عشر في هذه الأحاديث أنهم يكونون في مدة عزة الخلافة وقوة الإسلام واستقامة أموره والاجتماع على من يقوم بالخلافة ، وقد وجد هذا فيمن اجتمع عليه الناس إلى أن اضطرب أمر بني أمية ، ووقعت بينهم الفتنة زمن الوليد بن يزيد فاتصلت بينهم إلى أن قامت الدولة العباسية ، قال شيخ الإسلام ابن حجر في شرح البخاري : كلام القاضي عياض أحسن ما قيل في الحديث وأرجح لتأييده بقوله في بعض طرق الحديث الصحيحة « كلهم يجتمع عليه الناس » ، وإيضاح ذلك أن المراد بالاجتماع انقيادهم لبيعتهم ، والذي وقع أن الناس اجتمعوا على

الخلفاء الراشدين الاربعة الى أن وقع أمر الحكيم في صفين ، ثم اجتمع الناس على معاوية بعد صلح الحسن ، ثم على ولده يزيد ولم ينتظم للحسين أمر ، بل قتل قبل ذلك ، ثم اجتمعوا على عبد الملك بعد قتل ابن الزبير ، ثم اجتمعوا على أولاده الاربعة وتخلل بين سليمان ويزيد عمر بن عبد العزيز ، فهؤلاء سبعة بعد الخلفاء الراشدين ، والثاني عشر هو الوليد بن يزيد بن عبد الملك اجتمع الناس عليه لمساوات عنه هشام فولى نحو أربع سنين ثم قتل ، فانتشرت الفتن من يومئذ ، ولم يتفق أن يجتمع الناس على خليفة بعد ذلك إلى آخر ما بسطه ناقلاً عن الفتح ، قلت : ما قال السيوطى تبعاً للحافظ مشكل جداً لأن الوليد بن يزيد ليس بثاني عشر بل هو الثالث عشر ، وأيضاً المذكورون بعد الخلفاء الراشدين ثمانية لا سبعة ، ولا وجه لإخراج عمر بن عبد العزيز عنهم بوجه من الوجوه ، فإنه رضى الله تعالى عنه مع اجتماع الناس عليه على سيرة الخلفاء الراشدين ، فالوجه لإخراج الوليد بن يزيد ، وهو ظاهر كلام القاضى عياض المتقدم من قوله إلى أن اضطرب أمر بنى أمية زمن الوليد ، وهو مؤدى كلام الحافظ ابن تيمية في منهاج السنة إذ قال مثل هذا الكلام بینه ، وقال : بعد أولاد عبد الملك الاربعة وبينهم عمر بن عبد العزيز وبعد ذلك حصل في دولة الإسلام من النقص ما هو باق إلى الآن ، اهـ . فالظاهر منه أيضاً خروج الوليد بن يزيد .

والقول الثاني من الأقوال الواردة في معنى الحديث ما قاله الحافظ بحثاً إذ قال : الأولى أن يحمل قوله « يكون بعدى اثنا عشر خليفة » على حقيقة البعدية ، فإن جميع من ولى الخلافة من الصديق إلى عمر بن عبد العزيز أربعة عشر نفساً ، منهم اثنان لم تصح ولايتهما ولم تطل ، وهما معاوية بن يزيد ومروان بن الحكم ، والباقيون اثنا عشر نفساً على الولاء كما أخبر ﷺ ، وكانت وفاة عمر بن عبد العزيز سنة إحدى ومائة وتغيرت الأحوال بعده وانقضى القرن الأول الذى هو خير القرون ،

ولا يقدح في ذلك قوله « يجتمع عليهم الناس » ، لأنه يحمل على الأكثر الأغلب ، لأن هذه الصفة لم تنفقد منهم إلا في الحسن بن علي وعبد الله بن الزبير مع صحة ولايتهما ، اهـ . وكذا في العيني مختصراً .

والقول الثالث أنهم على غير التوالى كما تقدم عن الدر المنضود قال الحافظ :
يحتمل أن يكون المراد من يستحق الخلافة من أئمة العدل ، وقد مضى منهم الخلفاء
الأربعة ولا بد من تعلم العدة قبل قيام الساعة ، ثم حكى الحافظ هذا القول عن
ابن الجوزى ، إذ قال : الوجه الثالث أن المراد وجود اثني عشر خليفة في جميع
مدة الإسلام إلى يوم القيامة يعملون بالحق وإن لم تتوال أيامهم ، ويؤيده
ما أخرجه مسدد في مسنده عن أبي الجلود ، حدثه أنه لا تهلك هذه الأمة حتى يكون
منها اثنا عشر خليفة كلهم يعمل بالهدى ودين الحق ، منهم رجلان من آل بيت محمد
عليه السلام ، انتهى مختصراً . وذكره السيوطي في تاريخ الخلفاء ثم قال : وعلى هذا فقد
وجد من الاثني عشر : الخلفاء الأربعة ، والحسن ، ومعاوية ، وابن الزبير ، وعمر
ابن عبد العزيز ، هؤلاء ثمانية ، ويحتمل أن يضم إليهم المهدي من العباسيين لأنه فيهم
كعمر بن عبد العزيز في بني أمية ، وكذلك الظاهر لما أوتيه من العدل ، وبقي الاثنان
المنتظران ، أحدهما المهدي لأنه من آل بيت محمد ، اهـ . وكتب شيخنا في البذل :
وبعضهم يقولون لا يشترط التوالى فيهم ، ويقولون المراد بهم الذين هم على سيرة
الخلفاء الراشدين ، وآخرهم الإمام المهدي ، وعندي هذا هو الحق ، اهـ . واقتصر
على هذا القول ابن كثير في تفسيره بعد ما بسط الكلام على تفسير قوله « وعد الله
الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم » الآية ، وذكر حديث اثني عشر
خليفة فقال : وفي هذا الحديث دلالة على أنه لا بد من وجود اثني عشر خليفة
عادل ، وليسوا هم بأئمة الشيعة الاثني عشر ، فإن كثيراً من أولئك لم يكن لهم من
الأمر شيء ، فأما هؤلاء فإنهم يكونون من قريش بلون فعدله ن ، وقد وقعت

البشارة بهم في الكتب المتقدمة ، ثم لا يشترط أن يكونوا متتابعين بل يكون وجودهم في الامة متتابعاً ومتفرقاً ، وقد وجد منهم أربعة على الولاء ثم كانت بعدهم فترة ، ثم وجد منهم من شاء الله ، ثم قد يوجد منهم من بقي في الوقت الذي يعمله الله تعالى ومنهم المهدي الذي يطابق اسمه اسم رسول الله ﷺ ، اه . وذكره في موضع آخر تحت قوله تعالى : وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً ، فقال وجد منهم أربعة على نسق ومنهم عمر بن عبد العزيز بلا شك عند الاثمة وبعض بني العباس ، ثم رد على قول الروافض في مختارهم في الاثني عشر أشد الرد ، اه . وأطال البحث في ذلك في تاريخه ، وحكى عن شيخ الإسلام ابن تيمية أنه قرر أنهم يكونون مفرقين في الامة .

القول الرابع أن المراد باثني عشر بعد الخلفاء الراشدين ، فقد حكى الحافظ عن ابن الجوزي فقال : الوجه الاول أنه أشار إلى ما يكون بعده وبعد أصحابه ، وأن حكم أصحابه مرتبط بحكمه فأخبر عن الولايات الواقعة بعدهم ، فكأنه أشار بذلك إلى عدد الخلفاء من بني أمية وكان قوله لا يزال الدين ، أي الولاية ، إلى أن يلي اثنا عشر خليفة ، ثم ينتقل إلى صفة أخرى أشد من الاولى ، وأول بني أمية يزيد ابن معاوية وآخرهم مروان الحمار وعدتهم ثلاثة عشر ، ولا يعد عثمان ومعاوية ولا ابن الزبير لكونهم صحابة ، فإذا أسقطنا منهم مروان بن الحكم للاختلاف في صحبته أو لانه كان متغلباً بعد أن اجتمع الناس على عبد الله بن الزبير صحت العدة ، وعند خروج الخلافة من بني أمية وقعت الفتن العظيمة والملاحم الكثيرة ، اه .

القول الخامس أن المراد باثني عشر بعد المهدي وهو قول مشهور ذكره أكثر شراح الحديث قال الحافظ عن ابن الجوزي الوجه الثاني يحتمل في معنى الحديث أن يكون هذا بعد للمهدي فقد وجدت في كتاب دانيال : إذا مات للمهدي ملك بعده

خمس رجال من ولد السبط الأكبر ، ثم خمسة من ولد السبط الأصغر ، ثم يورث
آخرهم بالخلافة لرجل من ولد السبط الأكبر ، ثم يملك بعده ولده فيتم بذلك
اثنا عشر ملكاً ، اهـ .

القول السادس أن الاثنى عشر يكونون في زمن واحد ، قال الحافظ : (إنهم
يكونون في زمن واحد يفترق الناس عليهم وقد وقع في المائة الخامسة في الأندلس
وحدها ستة أنفس كلهم يتسمى بالخلافة ، ومعهم صاحب مصر والعباسية ببغداد
وغيرهم ، قال : ويعضد هذا التأويل قوله في حديث آخر في مسلم « ستكون خلفاء
فيكنون » وهذا القول اختاره المهلب ورده الحافظ في الفتح بلفظ « كلهم مجتمع
عليه الناس » .

القول السابع ما قال الكرمانى : يحتمل أن يكون المراد يكون من الأمراء
اثنا عشر مستحقين للإمارة بحيث يعز الإسلام بهم ، اهـ .

القول الثامن ما في حاشية أبى داود عن فتح الودود : (الاحسن أن يقال الحديث
إشارة إلى مضمون «خير القرون قرنى» فإن غالب أخيار هذه القرون كانوا إلى زمن
اثنى عشر أميراً ، اهـ .

القول التاسع أن العدد ليس للتحديد بل لمجرد التذكير كما تقدم عن الكوكب ،
ويؤيده ما في الفتح عن القاضى عياض أنه لم يقل لا يلى إلا اثنا عشر ، وإنما قال يكون
اثنا عشر ، وقد ولى هذا العدد ولا يمنع ذلك الزيادة عليهم ، اهـ .

القول العاشر ما في الفيض في جملة الأقول الواردة في ذلك ما قيل إنه دعوة
على إمامه ، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في المنهاج : ومنهم من قال لا أهم معناه
كأبى بكر بن العربى .

والقول الحادى عشر : قال الحافظ ابن تيمية : وقد تأول ابن هبيرة الحديث

على أن المراد أن قوانين المملكة باثني عشر مثل للوزير والقاضي ونحو ذلك ، وهذا ليس بشيء ، بل الحديث على ظاهره ولا يحتاج إلى تكلف ، اه . فهذه أحد عشر قولاً عثرت عليها من أقوال أهل السنة والجماعة ، والثاني عشر ما هو المعروف عند أهل الرض والفرقة الإمامية الاثني عشرية وهو ما في البذل : إنهم هم المصومون المنصوصون من الله سبحانه وتعالى ، أولهم بعد رسول الله ﷺ على بن أبى طالب رضى الله عنه ، ثم ابنه الحسن رضى الله عنه ، ثم أخوه الحسين رضى الله عنه ، ثم ابنه على بن الحسين زين العابدين رضى الله عنه ، ثم ابنه محمد الباقر رضى الله عنه ، ثم ابنه جعفر الصادق رضى الله عنه ، ثم ابنه موسى الكاظم رضى الله عنه ، ثم ابنه على الرضا رضى الله عنه ، ثم ابنه محمد التقي رضى الله عنه ، ثم ابنه على التقي رضى الله عنه ، ثم ابنه حسن العسكري رضى الله عنه ، ثم ابنه محمد المهدي المنتظر رضى الله عنه ، اه . وحكى القارى هذا القول فى المرقاة وقال ذكره مولانا عبد الرحمن الجامى فى أواخر شواهد النبوة وذكر فضائلهم ، وفيه رد على الروافض حيث يظنون بأهل السنة أنهم يفضون أهل البيت باعتقادهم الفاسد ، وإلا فأهل الحق يحبون الصحابة وكل أهل البيت ، لا كالمخوارج الأعداء لأهل بيت النبوة ، ولا كالروافض المعاندين للجمهور الصحابة ، انتهى مختصراً . قلت : ومع ذلك كون هؤلاء الكرم مصداق الحديث المذكور بعيد جداً لا يوافق ألفاظ الأحاديث الكثيرة الواردة فى ذلك ، منها لا يزال هذا الدين قائماً حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم تجتمع الأمة عليه ، وفى رواية مسلم : لا يزال أمر الناس ما ضيماً ما ولهم اثنا عشر رجلاً ، وغير ذلك من الروايات التى ذكرها الحافظ فى الفتح والسيوطى فى تاريخ الخلفاء ، ثم لا يخفى عليك ما قال الحافظ فى أول البحث ، قال القاضي عياض : توجه على هذا العدد سؤالان : أحدهما أنه يعارضه ظاهر قوله فى حديث سفينة بنى الذى

أخرجه أصحاب السنن، والخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكا، لأن الثلاثين سنة لم يكن فيها إلا الخلفاء الأربعة وأيام الحسن بن علي، واثماني أنه ولي الخلافة أكثر من هذا العدد، قال: والجواب عن الأول أنه أراد في حديث سفينة خلافة النبوة ولم يقيد في حديث جابر بن سمرة بذلك، وعن الثاني أنه لم يقل: لا يلى إلا اثنا عشر، وإنما قال يكون اثنا عشر فذكر ما تقدم في القول التاسع.

كتاب "التمنى"

(باب ما يكره من التمنى "إلخ)

(١) قال الحافظ : التمنى تفعل من الامنية والجمع أمانى ، والتمنى إرادة تتعلق بالمستقبل ، فإن كانت فى خير من غير أن تتعلق بمحمد فهى مطلوبة وإلا فهى مذمومة ، وقد قيل : إن بين التمنى والترجى عمومًا وخصوصًا ، فالترجى فى الممكن ، والتمنى فى أعم من ذلك إلى آخر ما قال ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه ، فقد يترجى الرجل أحيانًا ما لا يتمنى .

ثم الغرض من الكتاب عندى أنه قد ورد فى القرآن العظيم والاحاديث النبوية الآيات والروايات المختلفة فى التمنى من الإباحة والتدب والنهى فذكر البخارى كتاب التمنى وأورد فيه الأبواب المختلفة فى ذلك ليرى الناظر مواقع النهى وغيره .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوحه ، وزدته للتنبيه على دفع ما يفهم من كلام الشراح من الإيراد على البخارى فى أن الروايات الواردة فى الباب لا تناسب الآية ، إذ قالوا فى مناسبة الاحاديث المذكورة فى الباب للآية غموض ، ولا إيراد عند هذا العبد الضعيف لأن الإمام البخارى ترجم بقوله " ما يكره من التمنى " وأشار إلى بعض أنواعه بالآية وإلى بعض أنواعه بالروايات وهى تمنى الموت ، وأما الآية فظاهرها يدل على منع التمنى بما فضل الله مطلقًا وليس الأمر كذلك ، بل المراد بالآية الأمور الخاصة التى ذكرها المفسرون من تفضيل الحلقة مثلاً حسناً وجمالاً ، أو تفضيل الورثة بعضها على بعض كما ورد فى الروايات فى سبب نزول الآية أو النهى عن التمنى بالمتنعات العادية كالنبوة وأمثالها .

(باب ما يجوز من اللو^(١))

يعنى أن مطلق لفظ اللو وإن كانت للشرط غير منهى عنه، وإنما المنهى ما كان للتمنى وكان فيه إظهار ما للضجر أو جزع من التقدير، ودلالة الرواية على هذا المعنى لا يحتاج إلى كثير تفصيل وبيان.

(١) توضيح ذلك أنه ورد في بعض الروايات : «إياك واللو» كما سيأتى، فأراد الإمام البخارى بالترجمة جواز استعمال هذا اللفظ كما أفاده الشيخ، وبسط الحافظ في تخريج روايات «إياك واللو» فإن اللو تفتح عمل الشيطان، ذكره صاحب المشكاة برواية مسلم، وذكره الحافظ برواية مسلم والنسائى وابن ماجه والطحاوى وغيرها، ثم قال : قال الطبرى : الجمع بين هذا النهى وبين ما ورد من الأحاديث الدالة على الجواز أن النهى مخصوص بالجزم بالفعل الذى لم يقع، فالمعنى لا تقل لشيء لم يقع لو أنى فعلت كذا لوقع قاضياً بتحتم ذلك غير مضمر فى نفسك شرط مشيئة الله تعالى، وما ورد من قول «لو» محمول على ما إذا كان قائله موقفاً بالشرط المذكور وأنه لا يقع شيء إلا بمشيئة الله وإرادته، وهو كقول أبى بكر رضى الله عنه فى الغار لو أن أحدهم رفع قدمه لأبصرنا نجزم بذلك مع تيقنه أن الله قادر على أن يصرف أبصارهم عنهما بعمى أو غيره، انتهى مختصراً. وقد بسط الحافظ الكلام فى ذلك أشد البسط، قال القارى قال الشاطبى رحمه الله : ولم، ولو، ولبت، تورث القلب انقلاقاً، قال بعض شراح المصابيح : أى أن قول «لو» واعتقاد معناها يفضى بالعبد إلى التكذيب بالقدر أو عدم الرضاء بصنع الله لأن القدر إذا ظهر بما يكره العبد قال : لو فعلت كذا لم يكن كذا وقد قدر فى علم الله أنه لا يفعل إلا الذى فعل ولا يكون إلا الذى كان، وقد أشار شيخنا بقوله : ولكن قدر الله وما شاء فعل، ولم يرد كراهة التلطف بلو فى جميع الأحوال وسائر الصور، وإنما عنى الإتيان بها فى صيغة تكون فيها منازعة القدر والتأسف على ما فاتته من أمور الدنيا وإلا فقد ورد فى القرآن مثل «لو كنتم فى بيوتكم» الآية، لأنه لم يرد به منازعة القدر، اهـ.

كتاب أخبار الآحاد

يعنى (١) بذلك إنبات أن أخبار الآحاد بمعنى ما ليس بتواتر مفيدة للعلم وإن لم يبلغ حد الجزم .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، والحاصل أن الخبر إذا كان متواتراً يفيد الجزم والقطع ، وما كان غير متواتر يسمى خبراً واحداً سواء كان مستفيضاً أو عزيزاً أو غيرهما ، وهو موجب للعمل غير موجب للعلم والقطع ، قال صاحب نور الأنوار في الأنواع الأربعة للشروعات : الثاني الواجب ، وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعلم المخصوص ببعض والمجمل وخبر الواحد ، وحكمه اللزوم عملاً لا علماً ، ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد ، بأن لا يرى العمل بها واجباً إلا أن يتهاون بها فإن التهاون بالشرعية كفر ، اهـ . ثم قال صاحب نور الأنوار بعد ذكر التواتر : أو يكون اتصالاً فيه شبهة صورة أى من حيث عدم تواتره في القرن الأول كالمشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل أى في القرن الأول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم توأطوهم على الكذب ، قال صاحب قمر الأقدار : قوله ، وهو ما كان من الآحاد في الأصل . أى كان روايته من الصحابة أقل من عدد التواتر واحداً كان راويه أو أكثر ، وهذا على رأى الأصوليين ، وأما على رأى أهل الحديث فالسنة فثمان : متواتر وخبر واحد ، وينقسم إلى مشهور وعزيز وغريب ، انتهى مختصراً . والبسط في المستقصى وأصول البردوى والتلويح ، وقال صاحب الفيض في مبدأ كتاب أخبار الآحاد : دخل المصنف في بعض مسائل الأصول فذكر إجازة خبر الواحد ، وحاصله أنه يفيد القطع إذا احتف بالقرائن كخبر الصحيحين على الصحيح بيد أنه يكون نظرياً ، ونسب إلى أحمد رحمه الله أن أخبار

(باب ما جاء في إجازة الخبر الواحد إلخ)

أراد^(١) بذلك أنه لا يشترط العدد في كل خبر ، بل يكفي بخبر الواحد في كثير من المواضع إذا كان عدلاً ، ودلالة الروايات على هذا المدعى ظاهرة ، حيث اكتفى في أكثرها بإخبار الواحد إذا كان عدلاً ، وفي بعضها دلالة على قبول إخبار جماعة لم تبلغ حد التواتر .

الآحاد تفيد القطع مطلقاً ، ثم إن ما ذكره المحدثون في تعريفات أقسام الحديث من المتواتر وخبر الآحاد والمشهور ليس بجيد ، والاحسن ما ذكره الحسamy كأنه روح الكلام ومغنه فراجعته ، اهـ .

(١) قال الحافظ: والمراد بالإجازة جواز العمل به والقول بأنه حجة وبالواحد منها حقيقة الوحدة ، وأما في اصطلاح الأصوليين فالمراد به ما لم يتواتر ، وقصد الترجمة الرد به على من يقول : إن الخبر لا يحتاج به إلا إذا رواه أكثر من شخص واحد حتى يصير كالشهادة ، ويلزم منه الرد على من شرط أربعة أو أكثر ، فقد نقل الأستاذ أبو منصور البغدادي أن بعضهم اشترط في قبول خبر الواحد أن يرويه ثلاثة عن ثلاثة إلى انتهاء ، واشترط بعضهم أربعة عن أربعة ، وبعضهم خمسة عن خمسة ، وبعضهم سبعة عن سبعة إلى آخر ما بسطه ، وقوله «الصدق» قال القسطلاني تبعاً للحافظ : التقييد بالصدق لا بد منه فلا يحتاج بالكذب اتفاقاً أما من لم يعرف حاله فذاتها يجوز إن اعتضد ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك ما قال السندی فإن قلت : كيف يصح الاستدلال بما ذكر في هذا الباب من الأحاديث على حجية خبر الآحاد مع أن كلها أخبار آحاد ، والاحتجاج بها يتوقف على كون خبر الواحد حجة فهو دور ، فالجواب أنه أشار بإكثار الأخبار في هذا الباب إلى أن القدر المشترك متواتر ولهذا أكثر ولا فدا به في الأبواب الاقتصار على حديث أو حديثين ، والله أعلم اهـ . يعني الاستدلال ليس

قوله : (صلى بنا (١) الظهر خمساً) .

بخبر واحد بل بأخبار كثيرة وصلت إلى حد التواتر فكأنه استدل على قبول الخبر الواحد بخبر متواتر معنى .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته دفعاً لما يرد على الإمام البخارى أن هذا الحديث وحديث ذى الدين الآتى لا يطابقان الترجمة ، قال الحافظ : فى هذا الحديث قال ابن التين بوب الخبر واحد وهذا الخبر ليس بظاهر فيما ترجم له لأن الخبرين له بذلك جماعة ، وسيأتى جوابه فى الكلام على الحديث الذى بعده ، وقال فى الحديث الثانى : وجه إيراد هذا الحديث والذى قبله فى إجازة خبر الواحد التنبيه على أنه عليه السلام إنما لم يقنع فى الإخبار بسهوه بخبر واحد لأنه عارض فعل نفسه فلذلك استفهم فى قصة ذى الدين ، فلما أخبره الجهم الغفير بصدقه رجع إليهم ، وفى القصة التى قبلها أخبروه كلهم وهذا على طريقة من يرى رجوع الإمام فى السهو إلى إخبار من يفيد خبره العلم عنده ، وهو رأى البخارى ولذلك أورد الخبرين هنا بخلاف من يحمل الأمر على أنه تذكر فلا يتجه إيراده فى هذا المحل والعلم عند الله تعالى ، وقال الكرماني : لم يخرج عن كونه خبر الواحد وإن كان قد صار يفيد العلم بسبب ما حقه من القرائن ، وقال غيره إنما استثبت النبى عليه السلام فى خبر ذى الدين لأنه انفرد دون من صلى معه بما ذكر من كثرتهم فاستبعد حفظه دونهم وجوز عليه الخطأ ، ولا يلزم من ذلك رد خبر الواحد مطلقاً ، اهـ . وفى تقرير المسكى قوله : أصدق ذو الدين ، إنما سأل النبى عليه السلام الناس لأن خبر ذى الدين صار متعارضاً بعلم النبى عليه السلام وعلمه عليه الصلاة والسلام كان قطعياً فلم يتهرب الخبر الواحد فى مقابلته واستفصح الناس ، اهـ . وأجاب للمعنى عن الحديث الاول بأنه تقدم فى الصلاة فى باب ما إذا صلى خمساً ، بلفظ قال صليت خمساً بلفظ الإفراد ، والحديث واحد ، انتهى مختصراً . ولا يبعد عندى أن يقال إن هذين الحديثين يطابقان بالجزء الثانى من الترجمة وهو قوله : فإن سها أحد منهم لمخ ، على تقدير أن يكون ذلك جزء للترجمة مثبتاً بفتح الباء كما سيأتى .

(وتبسم سفيان) وكان (١) ذلك مزاحاً من سفيان حيث أظهره في أول جوابيه أن روايته تخالف رواية الثوري ، ثم بين له بعد ذلك ما كان المراد بهما ، فإن المراد بهما واحد .

(باب ما كان (٢) النبي ﷺ يبعث من الأمراء)

(١) أجاد الشيخ قدس سره في وجه التبسم يعني أن سفيان أجابه أولاً بأنه سمع لفظ يوم الحندق ، فكأنه أظهر أن روايته تخالف رواية الثوري لإذ قال يوم قريظة ، ثم أجابه بما هو الجواب حقيقة ، وهو أنها واحد ، وفي تقرير المكي قوله تبسم سفيان أي من تردده ، اه . يعني كان تبسمه على أن السائل لا يعلم أنها واحد ، وهو أمر جلي ، والعجب أنه لم يتعرض لهذا أحد من الشراح .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لوجهين : الأول أنه تعرض لذلك الشيخ المكي في تقريره كما نسياني ، والثاني أن الترجمة بظاهرها مكررة لأنها تقدم قريباً في كتاب أخبار الآحاد وكيف بعث النبي ﷺ أمراءه واحداً بعد واحد ، ويمكن التفصي عنه بأن الأولى ليست بترجمة مستأنفة ، بل هي جزء للترجمة السابقة ، ويمكن أن يقال إن الترجمة الأولى مثبتة بكسر الباء لأصل الباب ، وهو إجازة خبر الواحد ، وهذه الترجمة الثانية مثبتة بفتح الباء كما بسطت ذلك في الأصل الدتين من أصول التراجع من أن بعض التراجع يكون مثبتاً وبعضها مثبتاً ، وفي تقرير المكي قوله ، واحداً بعد واحد ، ليس المراد به الإرسال على سبيل التعاقب ، بل المراد إرسال الآحاد بالكمرة سواء كان على سبيل الاستقلال أو على سبيل التعاقب ، اه .

كتاب "الاعتصام"

(١) وهذا الكتاب عند هذا العبد الضعيف آخر كتاب من الجامع الصحيح للبخارى فإنه رضى الله تعالى عنه بدأ كتابه بيده الوحي إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وختمه بكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة فإنه الأصل في الدين والشريعة ومبدأه ومأخذ الوحي ، وما سيأتى من كتاب الرد على الجهمية ليس بكتاب مبتأف عندي ، فإنه بمنزلة التكلفة والتسمة لهذا الكتاب ، فإن من عادة الإمام الهمام أمير المؤمنين في الحديث البخارى أن يذكر في الكتب الاضداد أيضاً ، ولذا ذكر أبواب الكفر في كتاب الإيمان ، وأبواب الجهل في كتاب العلم ، وأبواب الدماء لمنع المطر في كتاب الاستسقاء ، وغير ذلك ، ولما كان أبواب البدعة من اضداد كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ذكرها بعده على عادته المستورة ، ولما كانت أبوابه كثيرة ترجم عليه بالكتاب ، قال الحافظ : الاعتصام افتعال من العصمة ، والمراد امثال قوله تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ، الآية » ، قال الكرماني : هذه الترجمة متروكة من قوله تعالى « واعتصموا بحبل الله جميعاً » ، لأن المراد بالحبل الكتاب والسنة على سبيل الاستعارة ، والجامع كونهما سبباً للمقصود وهو الثواب والنجاة من العذاب كما أن الحبل سبب لحصول المقصود به من السقي وغيره ، والمراد بالكتاب القرآن المتبد بتلاوته ، وبالسنة ما جاء عن النبي ﷺ من أقواله وأفعاله وتقريره وما هم بفعله ، والسنة في أصل اللغة الطريقة ، وفي اصطلاح الاصوليين والمحدثين ما تقدم ، وفي اصطلاح بعض الفقهاء ما يرادف المستحب ، اهـ . وقد تقدم الكلام مبسوطاً على المراد بالسنة إذا أطلق في كتاب الحج في باب الجمع بين الصلاتين بمرفة ، وقال صاحب نور الانوار : السنة تقع على طريقة النبي ﷺ وغيره بخى

قوله: (ويدعوا الناس إلا من خير) هذا (١) على النسخة التي هي من الوداع

الصحابة ، وقال الشافعي : مطلقها طريقة النبي عليه الصلاة والسلام يعني إذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة ، وقال صاحب قر الآثار : قوله السنة تقع إلخ ، توضيحه أنه لا خلاف بيننا وبين الشافعي في تعريف السنة وحكمها إنما الخلاف بيننا وبينه في أن لفظ السنة إذا أطلق هل يطلق على طريقة غير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو لا ؟ الثاني مختاره الأول مختارنا ، وقوله لا يطلق على طريقة الصحابة ، لأن المطلق يتبادر منه الفرد الكامل ، ونحن نقول : إن المطلق يفيد الإطلاق فلا يتقيد بالدليل ، وكال الفرد ليس بدليل التقييد ، فيقع على طريقة النبي ﷺ وغيره ، انتهى مختصراً . وقد حقق الطحاوي في باب المسح على الخفين ، أن لفظ السنة لا يختص بسنة النبي صلى الله عليه وسلم بل يطلق على سنة غيره ﷺ أيضاً ، وقال ابن عابدين : بحثاً إن ما واطب عليه الرسول ﷺ أو الخلفاء الراشدون فهو سنة ، انتهى مختصراً . وقال صاحب دستور العلماء من الحنفية : اختلفوا أن السنة عند الإطلاق : هل تختص بسنة رسول الله ﷺ أو تعمها وغيرها ؟ فذهب المتقدمون منا وصاحب الميزان من المتأخرين وأصحاب الشافعي وجمهور أهل الحديث إلى الأول والباقيون إلى الثاني ، اهـ . وقال ابن الهمام في فتح القدير : وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع على الصحيح ، اهـ . وقال الزيلعي في تخريج الهداية : واعلم أن لفظ السنة يدخل في المرفوع عندهم ، وقال العلامة القاسم بن قطلوبغا في منية الأمل : قال حافظ العصر - يعني ابن حجر - فيما وجدته بخطه : هذا خلاف قول الحنفية ، وأما الشافعية فعندهم وجهان ، قلت : بل هو قول المتقدمين من الحنفية ، واختاره جماعة من المتأخرين ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قوله : ويدعوا الناس إلا من خير ، كذا الأكثر بفتح الدال

وهو من الودع بمعنى الترك ، ووقع في رواية الكشميني : كذا قال

ظاهر، وأما على (١) نسخة كونه من الدعاء ففيه خفاء ولعل فيه حذفاً والمعنى ويدع الناس ولا يدعون إلا دعاء ناشئاً ومسبباً من خير نصيحة ومن أجل موعدة ومثو والله أعلم .

(باب ما يكره "من كثرة السؤال إلخ)

الدعاء ، وكذا هو في نسخة الصفحاني ، ويؤيد الأول أن في رواية يحيى بن يحيى : ورجل أقبل على نفسه ولها عن الناس إلا من خير لأن في ترك الشر خيراً كثيراً ، اهـ .

(١) هذا غاية توجيه الكلام ولم يوجه أحد من الشراح ، قال القسطلاني : قال في الفتح بسكون الدال إلى خير ، اهـ . وليس هذا في الفتح فقد تقدم كلامه قريباً نعم ذكره المعنى فقال : ووقع في رواية الكشميهني بسكون الدال من الدعاء وفي روايته ويدعوا الناس إلى خير ، اهـ .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره لوضوح وزدته للتنبيه على غرض الإمام البخاري بالترجمة عند هذا العبد الضعيف وهو الإشارة إلى مسألة خلافية وهي : هل ينبغي أن يسأل عن التوازل قبل وقوعها ، وظاهر ميل البخاري إلى كراهة ذلك ، وقوله « ومن تكلف ما لا يعنيه » كأنه بيان أقوله ما يكره من كثرة السؤال ونظير ذلك ما تقدم في كتاب الطهارة من باب التماس الوضوء إذا حانت الصلاة ، وتقدم في كتاب العلم « باب الرحلة في المسألة النازلة » والجمهور على جواز ذلك ، قال الحافظ : واشتد إنكار جماعة من الفقهاء منهم أبو بكر بن العربي فقال : اعتقد قوم من الغافلين منع السؤال عن التوازل إلى أن تقع تعلقاً بهذه الآية وليس كذلك ، قال الحافظ : وهو كما قال لأن ظاهرهما اختصاص ذلك بزمان نزول الوحى ، ويؤيد حديث سعد الذي صدر به المصنف الباب : من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألة إلى آخر ما بسطه ، وبسط الكلام في الأوجز أشد البسط على حديث النهي عن قيل وقال وكثرة السؤال

(من صنعكم) كضرب (١) الباب والتخضع ورمى الحصاة وغيرها من الأمور التي ذكرت في غير هذه الرواية .

(أولى وهي كلمة) تهديد (٢) ، قالها زجراً لهم وتوبيخاً على ما ارتكبه من المبادرة إلى سؤال ما لم يكن شأنه أن يسأل .

وفيه عن الباغي : قال مالك : لا أدري أهو ما أنهاكم عنه من كثرة المسائل أهو من مسألة الناس أمواهم ، وقال ابن عبد البر : معناه عند أكثر العلماء التكثير من التوازل والأغلوطات ، ثم حكى قول الإمام مالك المذكور ثم قال : إن الظاهر كراهة السؤال عن المسائل إذا كان ذلك الإكثار لاعن حاجة ، وفيه أيضاً : ثبت عن جمع من السلف كراهة تكلف المسائل التي يستحيل وقوعها عادة أو يندر جداً ، وإنما كرهه ذلك لما فيه من التنطع والقول بالظن ، وقال النووي قيل المراد به التنطع في المسائل والإكثار عن السؤال عما لا يقع إلى آخر ما بسط فيه .

(١) وهو كذلك ، وما أفاده الشيخ قدس سره من الألفاظ الواردة في الروايات المختلفة ، قال الحافظ قبيل « باب إيجاب التكبير من كتاب الصلاة » : قوله « من صنعكم » كذا للأكثر ، والكشاهي بنى بضم الصاد وسكون النون وليس المراد به صلاتهم فقط ، بل كونهم رفعوا أصواتهم وسبحوا به ليخرج إليهم ، وحسب بعضهم الباب لظنهم أنه نائم كما ذكر المؤلف ذلك في الأدب وفي الاعتصام اه . وفي المشكاة برواية الشيخين عن زيد بن ثابت بلفظ « وجعل بعضهم يتنصع » وفي رواية لمسلم « فطلق منهم رجال يقولون الصلاة » الحديث .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، والمعنى أن ههنا نسختين إحداهما بلفظ لا النافية ، والثانية بلفظ لا بالالف المقصورة ، وكلام الشيخ قدس سره مبني على النسخة الثانية ، قال الحافظ : قال المير : ويقال للرجل إذا أفلت من معضلة « أولى لك » أي كدت تهلك ، وقال غيره هي بمعنى التهديد والوعيد ، اه . قال الكرماني : قوله : « أولاً » يعني « أولاً ترضون » يعني رضيتم أولاً ، وقد يكتب بالياء أولى ،

(باب الاقتداء^(١) بأفعال النبي ﷺ)

وفي أكثر النسخ كذلك قبيل «من الويل، قلب وقيل من «الويل، وهو القرب أى قارب الهلاك، وقيل هي كلمة تستعملها العرب لمن رام أمراً ففاته بعد أن كان يصيبه، وقيل: هي كلمة يقال عند المعاتبة بمعنى كيف لا، انتهى مختصراً. وفي الجمل في قوله تعالى: «أول لك فأول»، قال الاصمعي: معناه قاربه ما يهلكه، قال ثعلب: لم يقل أحد فيه أحسن وأصح مما قاله الاصمعي، اهـ.

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته لدفع ما يرد على الظاهر على الإمام البخاري من أن هذه الترجمة مكررة داخلية فيها تقدم قريباً من «باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، وهو عام للأقوال والأفعال كما جزم به الشراح عامة، وظاهر كلام الحافظ في الترجمة المتقدمة أنها بمنزلة الكتاب للأبواب الآتية إذ قال: هناك «باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، أى قبولها والعمل بما دلت عليه، فأما أقواله ﷺ فتشتمل على أمر ونهى وإخبار، وسيأتى حكم الأمر والنهى في باب مفرد، وأما أفعاله [ﷺ] فتأتى أيضاً في باب مفرد، انتهى. ويحتمل أن يكون الباب الأول لبيان سنن الهدى من الأقوال والأفعال وغيرهما، والمراد بهذا الباب سنن الزوائد من الأفعال العادية كما يدل عليه رواية الباب، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من الترجمتين مختلف جداً، أما الترجمة الأولى فغرضه التأكيد والتحريض على اتباع النبي ﷺ عملاً بقوله تعالى: «إن كنتم تحبون الله فاتبعوني، وامتلأوا بقوله عز اسمه «ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»، الآية، ورداً على الفرق القرائية القائلين بأننا لا نأخذ إلا بما في القرآن، وقد وردت في ذمهم الروايات الكثيرة، ذكر عدة منها صاحب المشكاة في كتاب الاعتصام، ففيه برواية أحمد وأبي داود وغيرهما عن أبي رافع قال: «قال رسول الله ﷺ: لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري فيقول لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه». ورواية أبي داود وغيره عن المقدم بن معد يكرب قال: قال رسول الله

عليه السلام : « ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن ، والحديث ، وبرواية أبي داود أيضاً عن العرباض بن سارية قال : قام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال « أيجب أحداً متكثراً على أريكته يظن أن الله لم يحرم شيئاً إلا ما في هذا القرآن ، ألا وإني والله لقد أمرت ووعظت ونهيت عن أشياء لأنها لمثل القرآن أو أكثر ، الحديث ، وغير ذلك من الروايات الواردة في الباب ، والغرض من هذا الباب الثاني الإشارة إلى اختلافهم في حكم أفعاله عليه السلام فإنهم اختلفوا في ذلك على أقوال ، قال العيني : قوله « باب الاقتداء بأفعال النبي عليه السلام » ، ولم يوضح ما حكم الاقتداء بأفعاله عليه السلام لمكان الاختلاف فيه ، فقال قوم : يجب اتباعه في فعله كما يجب في قوله حتى يقوم دليل على الندب أو الخصوصية ، كذا قاله الداودي وبه قال ابن شريح وأبو سعيد الاصطخرى ، وقال آخرون : يحتمل الوجوب والندب والإباحة فيحتاج إلى القرينة وبه قال أبو بكر بن أبي الطيب ، وقال آخرون للندب إذا ظهر وجه القرينة ، وقيل : ولو لم يظهر ، وقال آخرون : ما فعله إن كان بياناً لمجمل حكمه ذلك المجمل وجوباً أو ندباً أو إباحة ، وقال الشافعي : إنه يدل على الندب ، وقال مالك : يدل على الإباحة ، انتهى . وهكذا في الفتح بدون النسبة إلى قائلها ، وعز القول الثالث إلى الجمهور إذ قال : والجمهور على الندب إذا ظهر وجه القرينة ، وقيل : ولو لم يظهر ، وزاد منهم من فصل بين التكرار وعدمه ، وفي نور الأنوار أفعال النبي عليه السلام سوى الزلة أربعة أقسام : مباح ، ومستحب ، وواجب ، وفرض ، واختلفوا في اقتداء أفعال لم تصدر عنه عليه السلام سهواً ولم تكن له طبعاً ولم تكن مخصوصة به ، فقال بعضهم وهو أبو بكر الدقاق والغزالي من الشافعية : يجب التوقف فيه حتى يظهر أن النبي عليه الصلاة والسلام على أى وجه فعله من الإباحة والندب والوجوب ، وقال بعضهم : وهو مالك وأبو العباس (*) وابن شريح من الشافعية يجب اتباعه ما لم يقيم دليل المنع ، وقال

(*) كذا في الأصل ١٢ ز .

(ما عندنا من كتاب) رد^(١) بذلك على الرافضة القائلين بأنه ﷺ خص
علياً بصحف ورسائل ليست عدد غيره ولا يضر ذلك استثناء الصحيفة، فإن مسائلها

الكرخى : يعتقد فيه الإباحة لتيقنها إلا إذا دل الدليل على الوجوب والتدب،
والمصنف بين ما هو المختار عنده فقال : والصحيح عندنا أن ما علنا من أفعاله ﷺ
واقفاً على جهة من الوجوب أو التدب أو الإباحة نفتدى به في إيقاعه على تلك
الجهة حتى يقوم دليل الخصوص ، وما لم نعلم على أية جهة فعله قلنا فعله على أدنى
منازل أفعاله وهو الإباحة ، انتهى باختصار وزيادة من قر الأقرار .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، قال الحافظ في الفتح في فضائل المدينة:
في هذا الحديث قوله « ما عندنا شيء » ، أى مكتوب ، وإلا فكان غدهم أشياء من
السنة سوى الكتاب ، أو المنفى شيء اختصوا به عن الناس ، وسبب قول على هذا
يظهر بما أخرجه أحمد من طريق قتادة عن أبي حسان، أن علياً كان يأمر بالامر فيقال
له: قد فعلناه ، فيقول صدق الله ورسوله ، فقال له الأشتر إن هذا الذى تقول أهو
شيء عهده إليك رسول الله ﷺ ؟ قال ما عهد إلى شيئاً خاصة دون الناس إلا شيئاً
سمعت منه فهو في صحيفة في قراب سيني ، الحديث ، ثم ذكر الحافظ عدة روايات
في هذا المعنى وذكر الروايات المختلفة في بيان ما في هذه الصحيفة ، وقد ترجم
البخارى على رد قول الروافض هذا في أبواب فضائل القرآن ، باب لم يترك النبي
ﷺ إلا ما بين الدفتين ، قال الحافظ وهذه الترجمة للرد على من زعم أن كثيراً من
القرآن ذهب لذهاب حملته ، وهو شيء اختلقه الروافض لتصحيح دعواهم أن التنصيص
على إمامة على واستحقاقه الخلافة عند موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان ثابتاً
في القرآن وأن الصحابة كتموه ، وهى دعوة باطلة لأنهم لم يكتموا ، مثل «أنت عندى
بمنزلة هارون من موسى» وغيرها من الظواهر التى قد يتمسك بها من يدعى إمامته
إلى آخر ما بسط فيه ، قال القنوى: قوله « خطبنا على بن أبي طالب فقال : من زعم
أن عندنا شيئاً نقرؤه إلا كتاب الله أو ما في هذه الصحيفة فقد كذب ، هذا تصريح

وأحكامها كانت مشتهرة فيما بينهم معلومة لهم عامة وإن لم تكن مكتوبة منه ﷺ إلا عنده (١) خاصة .

(تزعمان أن أبا بكر فيها كذا) استدلل (٢) بذلك طائفة الشيعة على كون أبي بكر

من على بإبطال ما تزعمه الرافضة والشيعة ويخترعونه من قولهم أن علياً أوصى إليه النبي ﷺ بأمر كثيرة من أسرار العلم وقواعد الدين وكنوز الشريعة ، وأنه ﷺ خص أهل البيت بما لم يطلع عليه غيرهم ، وهذه دعاوى باطلة واختراعات فاسدة لا أصل لها ، ويكفي في إبطالها قول علي هذا ، انتهى .

ثم لا يذهب عليك أنهم اختلفوا في مناسبة حديث الباب بالترجمة ، قال الحافظ : والغرض بإيراد الحديث ههنا لمن من أحدث حديثاً فإنه وإن قيد في الخبر بالمدينة فالحكم عام فيها وفي غيرها إذا كان من متعلقات الدين ، وقال الكرماني : مناسبة حديث علي رضي الله عنه بالترجمة لعله من جهة أنه يستفاد من قول علي رضي الله عنه ، ما عندنا من كتاب يقرأ ، تبكيك من تطع في الكلام وجاء بغير ما في الكتاب والسنة ، انتهى . وقال العيني بعد ذكر قول الحافظ والكرماني : قلت : الذي قاله الكرماني هو المناسب للفاظ الترجمة ، والذي قاله هذا القائل بعيد من ذلك يعرف بالتأمل ، انتهى . ولا يبعد عندي أن يقال سؤلهم علياً رضي الله تعالى عنه : هل عندكم شيء داخل في التعمق ؟ ولو كان السؤال من جهة ما قاله الرافضة أن بعض لقرآن مخفي عند علي رضي الله عنه فهو من باب التنازع .

(١) ولا يرد أن بعض روايات هذه الصحيفة منقول عن غير علي رضي الله تعالى عنه لأن المقصود أنها في صورة الصحيفة ليست إلا عنده ، وتقدم ما قال الحافظ في قوله ، ما عندنا شيء ، أي مكتوب ، وإلا فكان عندهم أشياء من السنة سوى لكتاب إلى آخر ما تقدم .

(٢) لله در الشيخ قدس سره ما أجاد في أجوبة إيراد الشيعة ،

رضى الله عنه - والعياذ بالله - غادرأ فاجراً إلى غير ذلك مما هو مصرح في بعض (١) الروايات، وقالوا إن عمر رضى الله عنه نسب ذلك إلى أبي بكر حكاية عن عباس وعلى بمحض من الصحابة ولم ينكر على ذلك أحد منهم والسكوت تقرير وتسليم، والجواب أما أولاً فبأن سكوت (٢) غير النبي ﷺ لا يكون تقريراً وتسليماً للدعى، وأما ثانياً فبأن عمر رضى الله عنه كما ذكر بمحض من الصحابة هذه الكلمات في شأن أبي بكر رضى الله عنه فكذلك هو بنفسه ذكر في شأنه بمحض منهم ما يخالفه، وهو قوله: والله يعلم أنه صادق بار راشد، فكان تقريراً منهم بأجمعهم أن علياً رضى الله عنه أخطأ في ظنه إن كان ظنه كذلك والحق أنه لم يظن (٣) ذلك، بل المراد بذلك

(١) قال الحافظ في كتاب فرض الخمس: وفي رواية مسلم «فرايتاه كاذباً آثماً غادرأ خائناً، الحديث.

(٢) قال الحافظ في «باب من رأى ترك التكبير من النبي ﷺ حجة، قد اتفقوا على أن تقرير النبي ﷺ لما يفعل بمحضته أو يقال ويطلع عليه بغير إنكار دل على الجواز، لأن العصمة تنفي عنه ما يحتمل في حق غيره مما يترتب على الإنكار فلا يقرر على باطل، فمن ثم قال لا من غير الرسول فإن سكوته لا يدل على الجواز، اهـ. قال العيني: وتبعه القسطلاني قوله «لا من غير الرسول، يعنى ليس بحجة ترك الإنكار من غير الرسول لجواز أنه لم يبين له حينئذ وجه الصواب، اهـ.

(٣) وهذا غاية الاحترام مع على رضى الله تعالى عنه، وقال الشيخ في البذل في الابحاث المتعلقة بهذا الحديث جيباً عما يشكك من ألفاظ نقلت عن عباس في شأن على من الفاجر والكاذب وغيرهما فقال: حكى النووى عن القاضى عياض قال المازرى: هذا اللفظ الذى وقع لا يلىق ظاهره بالعباس وحاش لعلى رضى الله عنه أن يكون فيه هذه الاوصاف فإننا مأمورون بحسن الظن بالصحابة رضى الله تعالى عنهم ونفى كل رذيلة عنهم، وإذا انسدت طرق تأويلها نسبنا الكذب إلى الرواة، قال: وقد حمل هذا المعنى بعض الناس على أن إزالة هذا اللفظ من نسخته ولعله حمل الوم

هذه الكلمات أنك يا علي لما لم ترض بقضاء أبي بكر وفصلته فكأنك ظننته كاذباً غادراً ، ومثل ذلك كثير في المحاورات ، ومنه ما يقال لتارك الصلاة وهو عالم بوجوبها إن الصلاة فريضة فإنك لم تخبره بالوجوب لعدم علم المخاطب بذلك ، بل لما أنك استنبطت من حاله أن اعتقاده أنها ليست بواجبة ، وإن لم يكن الأمر كذلك في نفس الأمر فإن المخاطب يعتقد وجوبها يقيناً ، وأما ثانياً فبأن العباس رضى الله عنه قد ذكر (١) من شأن علي رضى الله عنه ، حضر منهم ما لا خير

على روايته ، قال المازرى : وإذا كان هذا اللفظ لابد من إثباته ولم نصف الوهم إلى روايته فأجود ما حمل عليه أنه صدره من العباس على جهة الإدلال على ابن أخيه لأنه بمنزلة ابنه ، وقال ما لا يعتقد وما يعلم براءة ابن أخيه منه ، ولعله قصد بذلك ردعه عما يعتقد أنه مخطئ فيه وأن هذه الأوصاف يتصف بها لو كان يفعل ما يفعله عن قصد ، وأن علياً كان لا يراها إلا موجبة لذلك في اعتقاده ، ولا بد من هذا التأويل لأن هذه القضية جرت في مجلس فيه عمر رضى الله عنه وهو الخليفة عثمان وسعد وزير وعبد الرحمن رضى الله عنهم ولم ينكر أحد منهم هذا الكلام مع تشدهم في إنكار المنكر ، وما ذلك إلا لأنهم فهموا بقريته الحال أنه تكلم بما لا يعتقد ظاهره مبالغة في الزجر ، قال المازرى : وكذلك قول عمر د فرأيتاه كاذباً آثماً غادراً خائناً ، وكذلك ذكر عن نفسه أنهما رأياه كذلك ، وتأويل هذا على نحو ما سبق وهو أن المراد أنك تعتقدان أن الواجب أن نفعل في هذه القضية خلاف ما فعلته أنا وأبو بكر ، فنحن على مقتضى رأيكما لو أتينا ما أتينا ونحن معتقدان ما تعتقدانه لكننا بهذه الأوصاف ، أو يكون معناه أن الإمام إنما يخالف إذا كان على هذه الأوصاف ويتم في قضاياه فكأن مخالفتكما لنا تشعرون رأيها أنكما تعتقدان ذلك فينا ، والله أعلم ، اهـ .

(١) قال الحافظ في كتاب الخس تحت قوله : د افض بيني وبين هذا ، زاد شعيب ويونس فاستب علي وعباس ، وفي رواية عقيل عن ابن شهاب في الفرائض

فى ذكره ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فكان بحسب زعمكم الباطل تقريراً
منهم على أنه رضى الله عنه كذلك وهذا باطل عندكم أيضاً، فكذلك قوله فى أبى بكر
رضى الله عنه ، وإلا فما هو جوابكم فهو جوابنا ، هذا والله أعلم .

(باب ما يذكر من ذم الرأى وتكلف القياس)

أراد^(١) المؤلف بذكر البابين هذا وما بعده أن كل قياس غير محمود ولا كله مذموم
فأما قياس مجتهدى الأمة أى ما لا يخالف أصول الشرع وقواعد الدين وكان مستنداً
إلى أحد الأدلة ، والمذموم ما يخالف ذلك ويلزم فيه تخصيص النص أو مخالفته
أو ترك العمل به إلى غير ذلك مما هو معروف .

اقض بينى وبين هذا الظالم استبداد ، فى رواية جويرية وبين هذا الكاذب الآثم الغادر
النخاس ، وتقدم شئ من الكلام على هذا الحديث فى د باب غزوة التضير ، ثم قال
الحافظ : والمقصود منه ههنا بيان كراهية التنازع ، ويدل عليه قول عثمان ومن معه
يا أمير المؤمنين اقض بينهما وأرح أحدهما من الآخر فإن الظن بهما أنهما لم يتنازعا
إلا ولكل منهما مستند فى أن الحق بيده دون الآخر ، فأفضى ذلك بهما إلى
المخاصمة ثم المحاكمة التى لولا التنازع لكان اللائق بهما خلاف ذلك ، اه . وقال
العيني : مطابقته للجزء الأول للترجمة لأن منازعة على وعباس قد طالت واشتدت
عند عمر رضى الله عنه ، وفيه نوع من التعمق ، اه .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الجمع بين البابين هذا والآتى قريباً بعد عدة
أبواب من قوله د باب من شبه أصلاً معلوماً إلخ ، وحاصل ما أفاده الشيخ أن
الفرض من الباب الأول الرد على من يزعم أن كل قياس صحيح محمود وإن لم يكن
على أصل شرعى ، والفرض من الباب الآتى الرد على من زعم أن كل قياس باطل
مذموم ، فن حكى عن الإمام البخارى أنه منكر للقياس بناء ونظراً على هذا الباب
الأول فقط فلم يصعب ، قال الحافظ : قوله د باب ما يذكر من ذم الرأى إلخ ، أى

(باب ما كان^(١) النبي ﷺ يسأل إلخ)

الفتوى بما يؤدى إليه النظر وهو يصدق على ما يوافق النص وعلى ما يخالفه ، والمذموم منه ما يوجد النص بخلافه ، وأشار بقوله « من » ، إلى أن بعض الفتوى بالرأى لا يذم وهو إذا لم يوجد النص من كتاب أو سنة أو إجماع ، وقوله « وتكلف القياس » ، أى إذا لم يوجد الأمور الثلاثة واحتاج إلى القياس فلا يتكلفه ، بل يستعمله على أوضاعه ولا يتمسك في إثبات العلة الجامعة التى هى من أركان القياس بل إذا لم تكن العلة الجامعة واضحة فليتمسك بالبراءة الأصلية ، ويدخل في تكلف ما إذا استعمله على أوضاعه مع وجود النص وما إذا وجد النص بخلافه وتأول القياس لمخالفته شيئاً بعيداً ويشدد الذم فيه لمن ينتصر لمن يقلده مع احتمال ألا يكون الأول اطلع على النص ، اه . قال العيني : أى هذا باب في بيان ما يذكر من ذم الرأى الذى يكون على غير أصل من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، وأما الرأى الذى يكون على أصل من هذه الثلاثة فهو محمود وهو الاجتهاد ، قوله « وتكلف القياس الذى لا يكون على هذه الأصول لأنه ظن » ، وأما القياس الذى يكون على هذه الأصول فغير مذموم ، وهو الأصل الرابع المستنبط من هذه ، والقياس هو الاعتبار والاعتبار مأمور به فالقياس مأمور به ، فإن قلت : روى البيهقي بسنده إلى عمر قال : « إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن » ، أعيثهم الأحاديث ، أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا ، قلت : في صحته نظر ، ولئن سلمنا فإنه أراد به الرأى مع وجود النص ، انتهى مختصراً . وقال القسطلاني قوله « من ذم الرأى » ، أى الذى على غير أصل من كتاب أو سنة أو إجماع ، وقوله « وتكلف القياس الذى لا يكون على هذه الأصول فإن كان الرأى على أصل منها فهو محمود غير مذموم » ، وكذا القياس ، اه .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره ، وزدته لتعرض الشيخ المكي لذلك كاسيأتى

من كلامه وتنبيهاً على غرض المصنف بالترجمة فقيه خفاء ، قال القسطلانى : (قوله يسأل) بضم أوله مبنيًا للفعول (مما لم ينزل) مبنيًا للفعول أيضاً (عليه الوحي) قرآنًا أو غيره (فيقول لا أدري) كما جاء في أحاديث (أو لم يجب) عن ذلك (حتى ينزل) بضم أوله وفتح ثالثة (عليه الوحي) بالرفع بيان ذلك فيجب حينئذ (ولم يقل برأى ولا بقياس) من عطف المرادف ، وقيل : الرأى التفكير ، أى لم يقل بمقتضى العقل ولا بالقياس ، وقيل : الرأى أعم لشموله مثل الاستحسان (لقوله) تعالى (بما أراك الله) أى فى قوله تعالى (لتحكم بين الناس بما أراك الله ، أى بما عليك الله ، اهـ . وفى تقرير المكي قوله « ولا بقياس ، تفسير لما قبله ، والمراد بالقياس القياس المثبت ابتداء وهو ما يكون خلاف حكم الله تبارك وتعالى أما القياس المظهر - أى المظهر لحكم الله تعالى - وهو القياس المشروط بالشروط المذكورة فى علم الأصول فهو داخل فى ما أراك الله ، ثم قال : وقوله « ولا تمثيل ، أى ولا قياس مثبت ابتداء ، اهـ . وقال الحافظ : باب ما كان إلخ ، أى كان له إذا سئل عن الشيء الذى لم يوح إليه فيه حالان : إما أن يقول لا أدري ، وإما أن يسكت حتى يأتيه بيان ذلك بالوحي ، والمراد بالوحي أعم من المتعبد بتلاوته ومن غيره ، ولم يذكر لقوله « لا أدري ، دليلاً فإن كلا من الحديثين المعلق والموصول من أمثلة الشق الثانى ، وأجاب بعض المتأخرين بأنه استغنى بعدم جوابه به ، وقال الكرماني : فى قوله فى الترجمة « لا أدري ، حوازة ، إذ ليس فى الحديث ما يؤول عليه ولم يثبت عنه عليه السلام ذلك ، كذا قال ، وهو تساهل شديد منه فى الإقدام على نفي الثبوت كما سألينه ، والذى يظهر أنه أشار فى الترجمة إلى ما ورد فى ذلك لكنه لم يثبت عنده منه شيء على شرطه ، وإن كان يصلح للحجة كما ذكرته فى أمثال ذلك ، اهـ . ثم ذكر الحافظ الروايات الواردة فى قوله عليه السلام « لا أدري ، وتعقب العيني على الحافظ ومال إلى قول الكرماني ، والأوجه عند هذا العبد المضيف أن غرض الصنف

بهذه الترجمة إشارة إلى مسألة خلافية شهيرة وهي: هل كان النبي ﷺ حق الاجتهاد أم لا بد له من انتظار الوحي؟ وذكر الحافظ الإشارة إلى هذه المسألة في باب سيأتي بعد عدة أبواب من قوله: ليس لك من الأمر شيء، إذ قال: ويحتمل أن يكون مراده الإشارة إلى الخلافية المشهورة في أصول الفقه وهي: هل كان له صلى الله تعالى عليه وسلم أن يجتهد في الأحكام أولاً، أم لا. والأوجه عندي أن الإمام البخاري أشار إلى هذه المسألة بهذا الباب لا بالباب الآتي، قال الحافظ: نقل ابن بطلال الخلاف: هل يجوز للنبي أن يجتهد في ما لم ينزل عليه؟ ثالثها فيما يجري مجرى الوحي من منام وشبهه، ونقل أن لا نص لمالك فيه، قال: والأشبه جوازه إلى آخر ما بسطه من الدلائل، وقال ابن زسلان في شرح أبي داود في حديث السواك: قد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على أربعة أقوال، ثالثها: كان له أن يجتهد في الحروب والآراء دون الأحكام، ورابعها الوقف، أم لا. وفي نور الأنوار: الوحي نوعان: ظاهر وباطن، والباطن ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الأحكام المنصوصة بأن يستنبط علة في الحكم المنصوص ويقبس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شأن سائر المجتهدين، فأبى بعضهم وهم الأشعرية وأكثر المعتزلة أن يكون هذا من حظه عليه الصلاة والسلام، وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح إليه إلى ثلاثة أيام أو إلى أن يخاف فوت الغرض، ثم العمل بالرأي أي القياس بعد انقضاء مدة الانتظار فإن أصاب في الرأي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة وإن كان أخطأ في الرأي ينزل الوحي للتنبيه على الخطأ، ونظائره كثيرة كما في قصة أسارى بدر وغيرها، انتهى باختصار وزيادة. وفي الأوجز في حديث الغيلة عن النووي: في الحديث جواز اجتهاده ﷺ، وبه قال جمهور أهل الأصول، وقيل: لا يجوز لتمككه من الوحي، والصواب الأول، وقال الباجي: فيه دليل على أنه ﷺ قد كان يقضى ويأمر وينهى بما يؤدي إليه اجتهاده دون أن ينزل عليه شيء،

انتهى ما في الأوجز مختصراً . وقال النوى : أما أمور الدنيا فاتفق العلماء على جواز اجتهاده عليه السلام فيها ووقوعه منه ، وأما أمور الدين فقال أكثر العلماء بجواز الاجتهاد له عليه السلام ، وحكاه العيني عن الشافعي وأحمد وأبي يوسف ، قال السرخسي في المبسوط : وهو الصحيح عندنا لأنه إذا جاز لغيره عليه السلام أولى ، وقال جماعة لا يجوز له لتدبرته على اليقين ، وحكاه الآبي عن الجبائي وابنه والإمامية ، وقال بعضهم : كان يجوز في الحروب دون غيرها ، وتوقف في كل ذلك آخرون ، وحكاه الآبي عن إمام الحرمين ، ثم الجمهور الذين جوزوه اختلفوا في وقوعه ، فقال الأكثرون منهم وجد ذلك ، وقال الآخرون لم يوجد ، وتوقف آخرون ، وحكاه العيني عن الغزالي ، ثم الأكثرون الذين قالوا بالجواز والوقوع اختلفوا هل كان الخطأ جائزاً عليه عليه السلام ؟ فذهب المحققون إلى أنه لم يكن جائزاً ، وذهب كثيرون إلى جوازه ، ولكن لا يقر عليه بخلاف غيره ، انتهى بزيادة من العيني والآبي . وقال السرخسي : والصحيح عندنا أنه عليه السلام كان يجتهد ، وما كان يقر على الخطأ بيانه أنه لما شاور أبا بكر وعمر رضي الله عنهما في حادثة ، وقال عليه السلام قولاً فإني فيما لم يوح إلى مثلكما ، إلى آخر ما بسط من الدلائل ، وهذا كله على ما اخترته من أن هذه المسألة هي المشار إليها بالترجمة ، وأما على ما ذكره الحافظ احتمالاً من أن تلك المسألة مؤدى باب قوله تعالى : « ليس لك من الأمر شيء » ، فيمكن أن يقال في الباب الذي نحن بعبده أنه متعلق بالامة ، فإن السلف اختلفوا فيما لم يكن لهم فيه علم على مسلكين : أحدهما التوقف عن الجواب ، والثاني الاجتهاد ، كما يستنبط ذلك مما قاله الحافظ ، إذ قال بعد ذكر اختلافهم في اجتهاده عليه السلام : هذا في اجتهاده عليه السلام ، فأما من بعده عليه السلام فإن الوقائع كثرت والافاويل انتشرت فكان السلف يتحرزون من المحدثات ، ثم انقسموا ثلاث فرق : الاولى تمسكت بالامر وعملوا بقوله عليه السلام ، عليكم بستي وستة الخلفاء الراشدين ، فلم يخرجوا في فتاواهم

(باب قول^(١) الله تعالى «أو يلبسكم شيعاً»)

(باب من^(٢) شبه أصلاً معلوماً بأصل مبین)

عن ذلك، وإذا سئلوا عن شيء لأنقل عندهم فيه أمسكوا عن الجواب وتوقفوا ،
والثانية : قاسوا ما لم يقع على ما وقع وتوسعوا في ذلك حتى أنكرت عليهم الفرقة
الأولى ، والثالثة : توسطت قدمت الأثر ما دام موجوداً فإذا فقد قاسوا ، اهـ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره لهذا الباب أيضاً وزدته تنبيهاً على دفع
ما يرد على الإمام البخارى من أن محل هذه الترجمة كتاب الفتن ، والأوجه عند
هذا العبد الضعيف أن هذه الترجمة بمنزلة التكملة للباب السابق ، فإن ظاهر قوله :
لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق أى غالبين أن يكونوا متفقين فيما بينهم
كما يدل عليه ظاهر سياق الترجمة الأولى ، فبه الإمام البخارى : بعقد هذا الباب على
أنهم مع ظهورهم على الحق وغلبتهم عليه لا يكونون متفقين فيما بينهم ، فهو إشارة
إلى اختلاف أهل الحق فيما بينهم ، لأنه تعالى لم يقبل دعاءه ﷺ في عدم اختلاف
الامة وتنازعهم ، وقال الحافظ : وجه مناسبتة لما قبله أن ظهور بعض الامة على
عدمهم دون بعض يقتضى أن بينهم اختلافاً حتى انفردت طائفة منهم بالوصف ،
لأن غلبة الطائفة المذكورة إن كانت على الكفار ثبت المدعى ، وإن كانت على طائفة
من هذه الامة أيضاً فهو أظهر في ثبوت الاختلاف ، فذكر بعده أصل وقوع
الاختلاف ، وأنه ﷺ كان يريد أن لا يقع فأعله الله تعالى أنه قضى بوقوعه
وإن كان ما قدره لا سبيل إلى رفعه ، اهـ .

(٢) هذا هو الباب الثالث أشار إليه الشيخ قدس سره في قوله السابق بالباين
في «باب ما يذكر من ذم الرأى» ، وبهذا الباب استدل من قال إن الإمام البخارى
قائم بأمر الله واجتهاد ، وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف ، وبهذا الباب
رد على من عزى إلى الإمام البخارى إنكار قيام الاجتهاد ، قال

عنى (١) بالمعلوم ما أريد عليه واستنباطه ، وبالمبين ما هو معلوم من قبل ، وقوله بين الله حكمها أى فى الكتاب أو السنة من قبل بيان حكم ذلك الامر المطلوب عليه .

الحافظ : قال ابن بطال التشبيه والتمثيل هو القياس عند العرب ، وقد احتج المزنى بهذين الحديشين اللذين ذكرهما البخارى فى الباب على من أنكر القياس ، قال : وأول من أنكر القياس إبراهيم النظام وتبعه بعض المعتزلة ، وعن يونس إلى الفقه داود ابن على ، وما اتفق عليه الجماعة هو الحجة ، فقد قاس الصحابة فمن بعدهم من التابعين وفقهاء الأمصار ، اهـ . وقال الكرماني : فإن قلت : عقد الباب وما فيه يدل على صحة القياس ، وأنه ليس مذموماً والباب المتقدم مشعر بالذم والكراهة ، قلت : القياس على نوعين : صحيح مشتمل على جميع شرائطه المذكورة فى فن الأصول ، وفاسد بخلاف ذلك فالمدعوم هو الفاسد ، وأما الصحيح فلا مذمة فيه ، بل هو مأثور به ، اهـ . وتبعهما العيني والقسطلاني فى أن غرض هذا الباب إثبات القياس ، اهـ .

(١) قال الحافظ : قال الكرماني قوله ومن شبه أصلاً معلوماً ، لو قال د أمراً معلوماً ، لوافق اصطلاح أهل القياس ، اهـ .

وقال السندى : قوله د باب من شبه أصلاً معلوماً ، أى مطلوباً بالعلم والبيان للخطاب ، وقوله د بأصل مبين ، أى قد بين للخطاب من قبل ، اهـ . وهو مؤدى كلام الشيخ قدس سره ، وما أفاده الشيخ أوضح فى المراد وهو عين القياس ، فى د قر الآثار ، فى بيان أصول الشرع من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، هو أن يثبت حكم شئ فى آخر لملة مشتركة ، وفى د نور الأنوار ، فى بحث القياس قيل : هو لإبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته فى الآخر ، فاختر لفظ الإبانة لأن القياس مظهر لاثبت ، اهـ . وفى القسطلاني فى د باب ما كان النبى ﷺ يستل ، إلخ ، قال المهلب : إنما سكنت النبى ﷺ فى أشياء معضلة ليس لها أصل فى الشريعة فلا مدفعها

(باب ما ذكر^(١) النبي ﷺ)

من الاطلاع على الوحي ، وإلا فقد شرع صلى الله تعالى عليه وسلم لأمته القياس وأعلمهم كيفية الاستنباط في مسائل لها أصول ومعان ليريهم كيف يصنعون فيها لانص فيه ، والقياس هو تشبيه مالا حكم فيه بما فيه حكم في المعنى ، وقد شبه ﷺ الحجر بالحلil وقال : ما أنزل الله على فيها إلا هذه الآية « فن يعمل مثقال ذرة ، الآية ، وقال للبرأة التي لم يحج أبوها « رأيت لو كان على أيك دين ؟ ، الحديث ، وهذا هو عين القياس ، وتعقبه السفاقي بأن البخاري لم يرد النفي المطلق ، وإنما أراد أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ترك الكلام في أشياء وأجاب بالرأى في أشياء ، وقد بوب لكل ذلك بما ورد فيه ، وأشار إلى قوله بعد بابين « باب من شبه أصلاً معلوماً بالبحر ، اه . ثم قال الحافظ : وقد ذكر الشافعي شرط من له أن يقيس فقال : يشترط أن يكون عالماً بالاحكام من كتاب الله تعالى وبناسخه ومنسوخه وعامه وخاصة ، ويستدل على ما احتمل التأويل بالسنة والإجماع فإن لم يكن فالقياس على ما في الكتاب ، فإن لم يكن فالقياس على ما في السنة ، فإن لم يكن فالقياس على ما اتفق عليه السلف وإجماع الناس ولم يعرف له مخالف ، قال : ولا يجوز القول في شيء من العلم إلا من هذه الأوجه ، ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلاف العلماء ولسان العرب إلى آخر ما بسطه .

(١) اعلم أولاً أن الشراح قاطبة ذكروا في هذا الباب مسألة الإجماع كما سيأتي من كلامهم ، وإليه يشير كلام الشيخ قدس سره إذ ذكر في الباب : إجماع أهل الحرمين ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف المعترف بالسيئات أن هذا الباب ليس من باب الإجماع بل تأتي مسألة الإجماع قريباً في باب قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ، إلخ ، بل الغرض من هذا الباب الإشارة إلى اختلافهم في وجوه ترجيح

الروايات بعضها على بعض ، لكن الشراح حملوه على مسألة الإجماع ، قال الكرماني قوله « الإجماع » ، هو اتفاق جميع أهل الحل والعقد أى المجتهدين من أمة سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم على أمر من الامور الدينية ، فاتفق مجتهدى الحرمين دون غيرهم ليس بإجماع عند الجمهور ، قال الإمام مالك رحمه الله تعالى : إجماع أهل المدينة حجة ، وعبرة البخارى مشعرة بأن اتفاق أهل الحرمين كليهما إجماع ، اه . وقال الحافظ ناقلاً قول الكرماني قال : وعبرة البخارى مشعرة بأن اتفاق أهل الحرمين كليهما إجماع ، قلت : لعله أراد الترجيح به لا دعوى الإجماع ، وإذا قال بحجية إجماع أهل المدينة وحدها مالك ومن تبعه فهم قائلون به إذا وافقهم أهل مكة بطريق الأولى ، وقد نقل ابن التين عن سحنون اعتبار إجماع أهل مكة مع أهل المدينة قال : لو اتفقوا كلهم وخالفهم ابن عباس فى شيء لم يعد إجماع ، وهو مبنى على أن نبرة المخالف تؤثر فى ثبوت الإجماع ، اه . وقال القسطلاني : إجماع كل من أهل المدينة النبوية وأهل البيت النبوى والخلفاء الأربعة والشيخين وأهل الحرمين وأهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة ، لانه اجتهاد بعض مجتهدى الأمة لا كلهم ، خلافاً لمالك فى إجماع أهل المدينة ، وعبرة المؤلف تشعر بأن اتفاق أهل الحرمين كليهما إجماع ، لكن قال فى الفتح : لعله أراد الترجيح به لا دعوى الإجماع ، اه . وقال العيني : إن ما أجمع عليه أهل الحرمين من الصحابة ولم يخالف صاحب من غيرهما فهو إجماع ، كذا قيده ابن التين ، قال ابن بطال : اختلف أهل العلم فيما (*) هم فيه أهل المدينة حجة على غيرهم من الأمصار فكان الأبهري يقول : أهل المدينة حجة على غيرهم من طريق الاستنباط ، ثم رجع فقال قولهم من طريق النقل أول من طريق غيرهم ، وهم وغيرهم سواء فى الاجتهاد وهذا قول الشافعى ، وذهب أبو بكر بن الطيب إلى أن قولهم أولى من طريق الاجتهاد والنقل جميعاً ،

وذا أصحاب أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه إلى أنهم ليسوا حجة على غيرهم
لا من طريق النقل ولا من طريق الاجتهاد، اهـ . وفي فيض البارى باب ما ذكر
النبي صلى الله عليه وسلم الخ ، شرع في بيان حجية الإجماع لاسيما لإجماع
أهل الحرمين ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف ، كما قلته أ لا أن الباب
المذكور ليس من باب الإجماع ، بل من باب وجوه الترجيح لإحدى الروايات ،
وليه يظهر ميل الحافظ في الفتح إذ قال راداً على الكرماني : قلت : لعله أراد
الترجيح به لادعوى الإجماع ، اهـ . كما تقدم قريباً ، ولله يظهر ميل شيخ الهند حضرة
الحاج مولانا محمد الحسن قدس سره رئيس المدرسين في دار العلوم بديوبند في
تقريره الذي وصل إلينا من مكة المكرمة الذي جمعه مولانا مشتاق أحمد البنجابي
ولفظه في هذا الباب : لما كان غرض المؤلف من هذا الكتاب بيان قواعد الشرع
وكيف نعلم ؟ قال : اعتصموا بالكتاب والسنة ، فهو الآن في هذا الباب بين قاعدة كلية
بأن المسائل إذا تعارضت فينظر إلى اتفاق أهل العلم وإجماعهم ، ثم بعد الكتاب
ينظر إلى عمل أهل الحرمين فيرجع ما اتفقوا عليه ، وقال مولانا سله الله تعالى :
يعلم بغور النظر ، والله أعلم أن الراجح تحت نظر البخارى عمل أهل المدينة إلى آخر
ما سيأتى من كلامه قريباً في القول الآتى ، وقال الحازمى في جملة وجوه الترجيح :
الرابع عشر أن يكون إسناد أحد الحديثين حجازياً ، وإسناد الآخر عراقياً
أو شامياً ، سيما إذا كان الحديث مدنى المخرج لأنها دار الهجرة وجمع المهاجرين
والانصار ، والحديث إذا شاع عندهم وذاع وتلقوه بالقبول متن وقوى ، وكان
الشافعى رضى الله تعالى عنه يقول : كل حديث لا يوجد له أصل في حديث
الحجازيين وإيه وإن تداولته التقات ، اهـ . قلت : وليس هذا من وجهه الجميع
عندنا الحنفية كما تقدم من كلام العيني من قوله : وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنهم
ليسوا حجة على غيرهم لا من طريق النقل ولا من طريق الاجتهاد ، اهـ . وحكى

أما إجماع أهل الحرمين فكان حجة في أول (١) الأمر ما لم يفسد أهلها ،

الزيلي في قصة موت الزنجي في البئر وقول النووي: كيف يصل هذا الخبر إلى أهل الكوفة ويجهله أهل مكة ، وسفيان بن عيينة كبير أهل مكة معارض بقول الشافعي لأحد أنتم أعلم بالأخبار الصحاح منا ، فإذا كان خبر صحيح فأعلوني ، حتى أذهب إليه كوفياً كان أوبصرياً أو شامياً ، فهلا قال كيف يصل هذا إلى أولئك ويجهله أهل الحرمين ، اهـ . قال ابن القيم في إعلام الموقعين : العمل المشهور بالمدينة التيمية الواحدة ، وهذا أصل قد نازعهم فيه الجمهور ، وقالوا عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار لافرق بين علمهم وعمل أهل الحجاز والعراق والشام ، إلى آخر ما بسطه أشد البسط ، وفي نور الأنوار : ولا يشترط كون أهل الإجماع من الصحابة أو من العترة ، وقال بعضهم لإجماع إلا للصحابة ، وقال بعضهم لإجماع إلا لعترة عليهم السلام ، وعندنا شيء من ذلك ليس بشرط ، وكذلك لا يشترط كون أهل الإجماع أهل المدينة ، وقال مالك بشرط كونهم أهل المدينة لأنه عليه الصلاة والسلام قال : إن المدينة تنفي خبيثها ، والخطأ أيضاً خبيث فيسكون منفياً عنها ، والجواب أن ذلك لفضالهم ولا يكون دليلاً على أن إجماعهم حجة لا غير ، انتهى مختصراً .

(١) قال الحافظ بعد الحديث الأول حديث جابر : قال ابن بطلان عن المهلب فيه تفضيل المدينة على غيرها بما خصها الله به من أنها تنفي الخبيث ، ورتب على ذلك القول بحجية إجماع أهل المدينة ، وتعقب بقول ابن عبد البر : إن الحديث دال على فضل المدينة ، ولكن ليس الوصف المذكور عاماً لها في جميع الأزمنة ، بل هو خاص بزمان النبي ﷺ لأنه لم يكن يخرج منها رغبة عن الإقامة معه إلا من لا خير فيه ، وقال عياض نحوه إلى آخر ما بسطه ، وقال بعد الحديث الرابع حديث ابن عباس رضي الله عنه في العيد ويؤخذ منها نفي التعميم الذي ادعاه المهلب ، وعلى تقدير تسليمه فهو خاص بمن شاهد ذلك - وهم الصحابة - فلا يشاركهم فيهم من بعدهم بمجرد كونه من أهل المدينة ، اهـ . ثم قال الحافظ في آخر الباب : وفضل

وأما قوله (١) : وما كان من مشاهد النبي ﷺ فإنما ذكرها ليتبرك بها ، ومناسبة الأحاديث بالترجمة ظاهرة ، فإن في كل منها ذكراً لشيء مما رآه النبي ﷺ أو استعمله

المدينة ثابت ولا يحتاج إلى إقامة دليل خاص ، والمراد ههنا تقدم أهلها في العلم على غيرهم فإن كان المراد بذلك تقديمهم في بعض الأعصار وهو العصر الذي كان فيه ﷺ مقبلاً بها فيه والعصر الذي بعده من قبل أن يتفرق الصحابة في الأمصار فلا شك في تقديم العصرين المذكورين على غيرهم ، وهو الذي يستفاد من أحاديث الباب وغيرها ، وإن كان المراد استمرار ذلك بجميع من سكنها في كل عصر فهو محل النزاع ، ولا سبيل إلى تعميم القول بذلك لأن الأعصار المتأخرة من بعد زمن الأئمة المجتهدين لم يكن فيها بالمدينة من فاق واحداً من غيرها في العلم والفضل فضلاً عن جميعهم ، بل سكنها من أهل البدعة الشنعاء من لا يشك في سوء نيته وخبث طويته ، اه . وقال القسطلاني : ومراده من سياق أحاديث هذا الباب تقديم أهل المدينة في العلم على غيرهم في العصر النبوي ثم بعده قبل تفرق الصحابة في الأمصار ، ولا سبيل إلى التعميم ، اه . وفي تيسير التحرير : ولا ينعقد الإجماع بأهل المدينة وحدهم خلافاً لمالك ، قيل مراده إن روايتهم مقدمة على غيرهم ، وقيل محمول على المنقولات المستمرة أي المتكررة الوجود من غير انقطاع كالآذان والإقامة والصاع ، وقيل : بل هو حجة على العموم في المستمرة وغيرها ، وهو رأي أكثر المقاربة من الصحابة (*) وقيل أراد به في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم وعليه ابن الحاجب ، اه . وقال الشوكاني في إرشاد الفحول : حكى يونس بن عبد الأعلى قال : قال الشافعي : إذا وجدت متقدماً أهل المدينة على شيء فلا يدخل في قلبك شك أنه الحق ، وكلما جاءك شيء غير ذلك فلا تلتفت إليه ولا تبعاً به ، اه .

(١) قال العيني : قال المهلب : غرض البخاري في الباب تفضيل المدينة بما

وعليك بالنظر فيها ، ولا أقل من أن يكون فيها احتمال مروره صلى الله عليه وآله وسلم إليه .

خصها الله به من معالم الدين وأنها دار الوحي ومهبط الملائكة بالهدى والرحمة ، وبقعة شرفها الله عز وجل بسكنى رسوله وجعل فيها قبره ومنبره وبينهما روضة من رياض الجنة ، اهـ . وفي تقرير شيخ الهند المتقدم ذكره قريباً وقال مولانا سلمه الله تعالى : شأنه يعلم بغور النظر والله أعلم . الراجح تحت نظر البخارى عمل أهل المدينة لكون مشاهد النبي ﷺ والمهاجرين والانصار ومصلى النبي ﷺ وقبره ومنبره في المدينة ، وإن كان لمكة شرف لكنه بوجه آخر وهو كون الكعبة في مكة لا لوجود المسائل الكثيرة فيها ، ولهذا أتى في هذا الباب الاحاديث المتعلقة بالمدينة ، ولم يتعرض لاحاديث في مكة ، اهـ . وقال الكرمانى : قوله : وما كان بها أى بالمدينة لأن ما ذكره في الباب كله فيه متعلق بالمدينة وحدها ، اهـ . قلت : وقد قال عبد الرحمن بن عوف لعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنهما إن الموسم يجمع رعاى الناس وغوغاهم فأمهل حتى تقدم المدينة فإنها دار الهجرة والسنة فتخلص بأهل الفقه وأشرف الناس فتقول ما قلت متمكناً فيعى أهل العلم مقالتيك ويضعونها على مواضعها ، الحديث تقدم في رجم الحبلي بهذا اللفظ ، وفي حديث الباب حتى تقدم المدينة دار الهجرة ودار السنة فتخلص بأصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والانصار إلخ ، وكتب في تقرير شيخ الهند المذكور في باب قوله تعالى : ليس لك من الأمر شيء ، فإن قيل ما وجه - اق هذا الباب بكتاب الاعتصام ، قلنا : إن البخارى أراد إشارة إلى أن أهل المدينة وإن كانوا أولى بالاحتجاج من الآخرين لكن هذا يكون إذا كان قولهم موافقاً بالكتاب والسنة ، وأما إذا لا فلا ، لكون مثل هؤلاء الملعونين الذين دعا عليهم النبي ﷺ موجودين في المدينة المشرفة ، فيحتمل أن يكون صدر الخطأ من أهل مكة فلم يصرح بهذا أدباً ، اهـ .

(لا أوثرهم^(١) بأحد) أبدأ ، الظاهر^(٢) أن يمينها كانت مختصة بهؤلاء الذين سألوها ما سألوها لابن نبة الصحابة كلهم ، وإلا لزم الحث بإجازتها لعمر رضى الله عنه ، ويمكن أن يقال إن يمينها كانت مقيدة بهذا الوقت الذى روتهم فيه لا مطلقا ،

قلت : هكذا فى الأصل ، واطله وقع فيه تحريف من الكاتب والصواب بدله موجودين فى مكة المكرمة فيحتمل أن يكون صدر الخطأ من أهل المدينة .

ثم لا يذهب عليك أن نسخ البخارى مختلفة فى قوله : وما كان بها من مشاهد إلخ فى أكثرها بالإفراد فى لفظها ، وهكذا فى النسخ الهندية ، وفى نسخة الحاشية بهما بضمير التثنية ، ورجحه الحافظ ، قال القسطلانى : قوله وما كان بها ، ولابن ذر عن الحموى والمستمل وما كان بهما بلفظ التثنية ، والإفراد أولى لأن ما ذكره فى الباب كله متعلق بالمدينة وحدها ، وقال فى الفتح والتثنية أولى ، اه . والسياق يوافق ما اختاره الحافظ من لفظ الحرمان مكة والمدينة وما كان بها إلخ ، لكن الروايات الواردة فيها تؤيد ما اختاره القسطلانى ، اللهم إلا أن يقال إن حديث المواقيت يختص بمكة ، ثم لا يذهب عليك أن ما فى بين سطور الكتاب من النسخ الهندية المطبوعة الجديدة على قوله وما كان بها من رمز العيني إلى قول القسطلانى غلط من الناسخ .

(١) قال الحافظ : قوله لا أوثرهم بأحد بالمثلثة من الإيثار ، قال ابن التين : كذا وقع ، والصواب لا أوثر أحدا بهم أبدأ قال شيخنا ابن المقن : ولم يظهر لى وجه صوابه ، انتهى . وكأنه يقول إنه مقلوب وهو كذلك ، وبذلك صرح صاحب المطالع ، ثم الكرماني قال : ويحتمل أن يكون المراد لا أوثرهم بأحد أى لا أنبشهم لدفن أحد ، والباء بمعنى اللام ، اه .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى الإيراد والاجوبة عنه ، والأوجه عندى الجواب

ولا يبعد أن تكون قد كفرت يمينها بعد ذلك على تقدير أن تكون يمينها مطلقة غير مقيدة بزمان أو صحابة خاصة، ولكنه يخدشه أن عائشة رضى الله عنها قد عرف منها في يمينها عن كلام^(١) ابن الزبير ما يستبعد معه أن تكون حثت في يمينها هذه أيضا والله تعالى أعلم .

(باب قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا »^(٢))

الثاني ، ولم يتعرض لذلك في التقارير الثلاثة ولا أحد من الشراح إلا ما حكى الحافظ وغيره عن ابن التين إذ قال : استشكله ابن التين بقولها في قصة عمر رضى الله عنه لاوثرنه على نفسه ، وأجاب باحتمال أن يكون الذى آثرته به المكان الذى دفن فيه من وراء قبر أبيها لقرب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وذلك لا ينفى وجود مكان آخر في الحجرة ، ثم ذكر الروايات التى ورد فيها دفن عيسى مع النبي صلى الله عليهما وسلم .

(١) تقدم الحديث في « باب مناقب قريش » ، وتقدم في اللامع وهامشه الكلام عليه مبسوطا .

(٢) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته للتنبية على أن غرض الإمام البخارى بهذا الباب عند هذا العبد الضعيف بيان لإثبات حجية الإجماع كما نهت عليه قريبا في « باب ما حض النبي ﷺ على اتفاق أهل العلم لمخ » ، وهكذا في تقرير شيخ الهند المتقدم ذكره قريبا إذ قال لعل غرض البخارى من هذا الباب بيان أن هذه الأمة مرحومة ، وقولهم معتبر في الدنيا كما أنه مقبول شهادتهم في العقبى ، وهذا إشارة إلى حجية الإجماع الذى هو أصل رابع في الدين ، والله تعالى أعلم ، انتهى . وبهذه الآية استدلل أهل الأصول على حجية الإجماع ، قال الكرماني : قوله بلزوم الجماعة أى قول الجماعة وهم أهل العلم يعنى يلزم على المكلف متابعة حكم الجماعة والاعتصام به ، وهو اتفاق المجتهدين من الأمة في عصر على أمر ديني ، وهذه الآية بما استدلل

(باب إذا اجتهد العامل)

بها الأصوليون على حجية الإجماع ، انتهى . وقال القسطلاني : والاستدلال بالآية على أن الإجماع حجة لأن الله تعالى وصف هذه الأمة بالعدالة والعدل هو المستحق للشهادة وقبولها ، فإذا اجتمعوا على شيء وشهدوا به لزوم قبوله ، انتهى . وبهذه الآية استدل صاحب نور الأنوار على حجية الإجماع إذ قال : وحكمه في الأصل أن يثبت المراد به شرعاً على سبيل اليقين لقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ، وصفهم بالوسطية وهي العدالة فيكون إجماعهم حجة ، وقال بعد ذكر عدة آيات في حجية الإجماع : وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا إن الإجماع ليس بحجة لأن كل واحد منهم يحتمل أن يكون مخطئاً فكذا الجميع ، ولا يدرون قوة الجبل المؤلف من الشعرات وأمثاله ، انتهى . وأثبت الرازي في تفسيره حجية الإجماع بقوله تعالى : دكتم خير أمة أخرجت للناس ، الآية وذكر الاستدلال على حجية الإجماع بالآية بوجهين فارجع إليه لو شئت ، وذكر الحاكم في المستدرك تسعة أحاديث في حجية الإجماع ، وفي أصول البزدوى الكلام في الإجماع في ركنه وأهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه ، ثم بسط الكلام على هذه الأمور أشد البسط ، وفي نور الأنوار : وأهل الإجماع من كان مجتهداً صالحاً إلا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد ليس فيه هوى ولا فسق ، وكونهم من الصحابة أو من العترة لا يشترط ، وكذا أهل المدينة أو انقراض المصر كما تقدم قريباً في باب ما أجمع عليه الحرمان ، وقد بسط الشوكاني الكلام على الإجماع وإجماع أهل المدينة وغيرها في المقصد الثالث من إرشاد الفحول .

(١) لم يتعرض له أيضاً الشيخ قدس سره وزدته للتنبيه على الفرق بين هذه الترجمة وبين ما تقدم في كتاب الأحكام من باب إذا قضى الحاكم بجمور أو خلاف أهل العلم فهو رد ، قال الحافظ في الفرق بينهما : تلك معقودة لمخالفة الإجماع ،

وهذه معقودة لمخالفة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، انتهى . وهكذا فى العبنى ،
والاوجه عند هذا العبد الضعيف أن الترجمة الاولى من باب القضاء ، يعنى مجرد
قضاء القاضى لا يصحح الحكم ، هل هو مردود إلى حكم الشرع ؟ ولذا ذكر فى
هامش النسخة الهندية عن العبنى : إذا قضى الحاكم بمرور أو قضى بحكم يخالف أهل
العلم فإن كان على وجه الاجتهاد والتأويل كما صنع خالد بن الوليد فإن الإثم فيه ساقط
والضمان لازم فى ذلك عند عامة أهل العلم ، إلا أنهم اختلفوا فيه فقالت طائفة : إذا
أخطأ فى حكمه فى قتل أو جرح ، فدية ذلك فى بيت المال كذا عند الثورى وأبى حنيفة
وأحمد وإسحق ، وعند الأوزاعى ومحمد وأبى يوسف والشافعى على عاقلته ، انتهى .
قلت : ويمكن أن يستدل للأولين بما فى سنن أبى داود من حديث جرير بن عبد الله
فى السرية إلى خثعم فاعتصموا بالسجود فأسرع فيهم القتل وأمر فيهم النبى ﷺ
بنصف العقل ، وأما غرض هذه الترجمة الثانية فإنه من باب الاعتصام ، والحاصل
أن من اجتهد ثم علم أنه خلاف السنة فاجتهاده مردود ، فقد قال الحافظ قال ابن بطال :
مراده أن من حكم بغير السنة جهلاً أو غلطاً يجب عليه الرجوع إلى حكم السنة ،
وترك ما خالفها امتثالاً لأمر الله تعالى ، وهذا هو نفس الاعتصام بالسنة ، انتهى .
ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بهذه الترجمة الثانية إلى
مسألة أصولية شهيرة ، وهى أن المجتهدين إذا اختلفوا فكلهم مصيدون ، أو الحق
واحد دائر فى أقوالهم ، قال القسطلانى : قال أبو الحسن الأشعرى والقاضى أبو بكر
الباقلانى وأبو يوسف ومحمد المسألة التى لا قاطع فيها كل مجتهد فيها مصيب ، ثم قال
بعد ما بسط الكلام على المسألة ، وقال الجمهور وهو الصحيح المصيب واحد إلى
آخر ما بسطه ، انتهى . قال النووى : بحثنا أن أحد المذهبين كل مجتهد مصيب
وهذا هو المختار عند كثير من المحققين أو أكثرهم ، والمذهب الآخر المصيب واحد ،

(باب الحجة "على من إلخ")

والخطيء غير متعين لنا والإثم مرفوع عنه ، انتهى . وفي نور الأنوار أن المجتهد يخطيء ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقيقة المذاهب الأربعة ، وهذا مما علم بأثر ابن مسعود رضى الله عنه في المفوضة ، اهـ .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره وزدته توضيحاً وتنبهاً على اختلافهم في غرض الترجمة ، قال الكرماني وتبعه العيني قوله « ما كان يغيب ، عطف على مقول القول وهما ، نافية أو على الحجة فما موصولة ، انتهى . وفي تقرير المكي ما موصولة وليست بنافية كما توهم ، انتهى . قال الحافظ : قوله كانت ظاهرة أى للناس لا تخفى إلا على التلذذ ، وقوله وما كان يغيب بعضهم إلخ ما موصولة ، وجوز بعضهم أن تكون نافية وأنها من بقية القول المذكور ، وظاهر السياق يأباه وهذه الترجمة معقودة لبيان أن كثيراً من الأكابر من الصحابة كان يغيب عن بعض ما يقوله النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم أو يفعله من الأعمال التكليفية ، فيستمر على ما كان اطلع عليه هو إما على المنسوخ لعدم إطلاعه على ناسخه ، وإما على البراءة الأصلية ، وإذا تقرر ذلك قامت الحجة على من قدم عمل الصحابي الكبير ولا سيما إذا كان قد ولي الحكم على رواية غيره متمسكاً بأن ذلك الكبير لولا أن عنده ما هو أقوى من تلك الرواية لما خالفها ويرده أن في اعتماد ذلك ترك المحقق للظنون ، انتهى . ولم يذكر العيني ما أفاده الحافظ من قوله وإذا تقرر ذلك إلخ ، وقال بعد قوله على البراءة الأصلية ثم أخذ بعضهم من بعض مما رواه عن رسول الله ﷺ ، فهذا الصديق رضى الله تعالى عنه على جلالة قدره لم يعلم النص في الجدة حتى أخبره محمد بن مسلمة والمغيرة بالنص فيها ، وهذا عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه رجع إلى أبي موسى الأشعري رضى الله تعالى عنه في الاستئذان وهو حديث الباب ، وأمثال هذا كثيرة ، انتهى . ثم قال الحافظ قال ابن بطلان أراد الرد على الرافضة والخوارج

الذين يزعمون أن أحكام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وسننه منقولة عنه نقل تواتر وأنه لا يجوز العمل بما لم ينقل متواتراً قال : وقولهم مردود بما صح أن الصحابة كان يأخذ بعضهم عن بعض ورجع بعضهم إلى ما رواه غيره وانعقد الإجماع على القول بالعمل بأخبار الآحاد ، انتهى . وفي تقرير شيخ الهند نور الله مرقده قال ابن بطلال : أراد البخارى بهذا الباب الرد على الخوارج فإنهم لا يحتجون إلا بالتواتر ، ووجه الرد أن بعض أصحاب النبي ﷺ لما لم يشهد بعض المشاهد وأسمعه بعضهم الحديث لم ينكره بل عمل عليه فثبت منه أن المتواتر ليس بضرورى أن يكون حجة لا غير ، وقال مولانا سله الله تعالى : والذي يظهر لى والله أعلم أنه يشير إلى أن الأئمة قد يصدر منهم الخطأ ولا يطلع عليه ، وليس بضرورى أن يقال إنه مصيب فى هذا الأمر فإن بعض أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يشهد أيضاً بعض المشاهد ، بل يحتمل أن يكون إشارة إلى أنه قد يصدر الخطأ أيضاً من الصحابة لأنهم لم يطلعوا على حديث وأفتوا بالاجتهاد وقد يكون مطلعاً على حديث ولم يفهم معناه ولم يصرح فى الباب بخطأ الصحابي تأدباً وابتعاداً من تخطئة الصحابة ، انتهى . وقال صاحب الفيض : قوله كانت ظاهرة إلخ فيه رد على الباطنية حيث زعموا أن المراد من الجنة والنار ليس ما يظهر من اسميهما ، بل هما عبارتان عن نعيم أو عذاب معنويين ، فرد عليهم المصنف أن أحكام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كلها محمولة على ظاهرها لأن لها بواطن تخالف ظواهرها ، وكذلك نبه على أن كثيراً من الصحابة رضى الله عنهم لم يدركوا كل المشاهد ، وجملة تعليمه ﷺ فليس أن كل الدين قد بلغ إلى كل صحابي ، انتهى . فكانه رحمه الله جعل الترجمة جزئين لاتعلق لاحدهما بالآخر ، وإن كان ما اختاره مناسباً لقوله ظاهرة ، ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة أصولية خلافية ، وهى مسألة وجوب تقليد الصحابي ، قال صاحب نور الانوار : تقليد الصحابي واجب يترك به

(باب من ^(١) رأى ترك النكير)

القياس ، وقال الشيخ : لا يجب إلا فيما لا يدرك إلا بالقياس ، وقال الشافعي : لا يقلد أحدا منهم ، كان مدركاً بالقياس أو لا ، لأن الصحابة كان يخالف بعضهم بعضاً وليس أحدهم أولى من الآخر فتمين البطلان ، انتهى . فلا يبعد عندي أن المصنف رحمه الله أشار إلى هذا الأخير بناء على أن بعضهم لا يشهدون بموضع يشهده غيره ، وطالما لا يعرفون المنسوخ من الناسخ وهو مذهب الشافعية ، واختاره الحفاظ كما تقدم قريباً من قوله قامت الحجة إلخ ، ثم مسألة تقليد الصحابي مما اختلفوا فيه ، قال أبو سعيد البردعي [من الحنفية] تقليد الصحابي واجب يترك به القياس ، قال وعلى هذا أدركنا مشايخنا وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين ، والشافعي في قوله القديم ، وقال في الجديد : لا يقلد أحد منهم إلى آخر ما بسط في مقدمة فتح الملهم .

(١) لم يتعرض له أيضاً الشيخ قدس سره ، وزدته لتعرض الشيخ المسكي له في تقريره إذ قال : قوله « حجة » أي في الدين كالقرآن ، أما ترك النكير من غيره عليه الصلاة والسلام كالصحابه فليس بحجة في الدين ، بل هو دليل على أن ذلك مذهبه ، ثم في كون مذهب الصحابي حجة تفصيل لكنه بحث آخر ، اه . وتقدم شيء من الكلام على ذلك في القول السابق ، وقال الكرماني : قوله « ترك النكير » أي الإنكار ، غرضه أن تقرير الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم حجة ، إذ هو نوع من فعله ، ولأنه لو كان منكراً للزمه التغير وهو من خصائصه ، قوله « لامن غير الرسول » لجواز أنه لم يدين له حينئذ وجه الصواب واغتر ذلك ، اه . قال الحفاظ : قوله « النكير » بفتح النون وزن عظيم المبالغة في الإنكار ، وقد اتفقوا على أن تقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما يفعل بمحضته أو يقال ويطلع عليه بغير إنكار دل على الجواز ، لأن العصمة تنفي عنه ما يحتل في حق غيره مما يترتب على الإنكار فلا يقر على باطل ، فمن ثم قال : « لامن غير الرسول » فإن

سكوته لا يدل على الجواز ، وأشار ابن التين إلى أن الترجمة تتعلق بالإجماع السكوني فإن الناس اختلفوا ، فقالت طائفة : لا ينسب لساكت قول ، لأنه في مهلة النظر ، وقالت طائفة : إن قال المجتهد قولاً وانتشر لم يخالفه غيره بعد الاطلاع عليه فهو حجة ، وقيل : لا يكون حجة حتى يتعدد القيل به ، واحتج من منع مطلقاً أن الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل الاجتهادية ، فمنهم من كان ينكر على غيره إذا كان القول عنده ضعيفاً وكان عنده ما هو أقوى منه من كتاب أو سنة ، ومنهم من كان يسكت فلا يكون سكوته دليلاً على الجواز ، لتجوز أن يكون لم يتضح له الحكم فسكت لتجوز ذلك صواباً وإن لم يظهر له وجهه ، اهـ . قال القسطلاني : قوله : لا من غير الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لعدم عصمته ، فسكوته لا يدل على الجواز لأنه قد لا يتبين له حينئذ وجه الصواب . قال في المصابيح : وفيه نظر ، لأنه إذا أفتى واحد في مسألة تكليفية وعرف به أهل الإجماع وسكتوا عليه ، ولم ينكره أحد ، ومضى قدر مهلة النظر في تلك الحادثة عادة ، وكان ذلك القول المسكوت عليه واقعاً في محل الاجتهاد ، فالصحيح أنه حجة ، وهل هو إجماع أو فيه خلاف ، قالوا : والخلاف لفظي ، وعلى الجملة قد تصورنا في بعض الصور أن ترك النكير من غير النبي ﷺ حجة ، اهـ . وفي نور الأنوار : ركن الإجماع نوهان : عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق إن كان ذلك الشيء من باب القول ، أو شروعه في الفعل إن كان من بابة ورخصة ، وهو أن يتكلم أو يفعل البعض دون البعض ، أي يتفق بعضهم على قول أو فعل وسكت الباقون منهم ويسمى هذا إجماعاً سكوتياً وهو مقبول عندنا ، وفيه خلاف الشافعي ، انتهى مختصراً . وفي قر الآثار : قوله : خلاف الشافعي ، قيل : إن هذا الخلاف فيما إذا لم يتحقق مع السكوت قرينة قاطعة على الموافقة ، وأما إذا قامت القرينة الكذائية كتكرار وقوع الحادثة بهرات كثيرة وسكوت الباقين وعدم الإنكار أصلاً فهذا السكوت دليل الموافقة عند الكل ولا خلاف فيه ، اهـ .

(باب (١) الأحكام التي تعرف بالدلائل إلخ)

(١) لم يتعرض الشيخ قدم سره له أيضاً ، وزدته لأن لهذا العبد الضعيف رأياً خاصاً في غرض الترجمة كما سيأتي في آخر هذا القول ، قال الكرماني : قوله بالدلائل أى بالملازمات الشرعية أو العقلية ، قال ابن الحاجب وغيره : الأدلة المتفق عليها خمسة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال ، وذلك كما إذا علم ثبوت المألوم شرعاً أو عقلاً علم ثبوت لازمه عقلاً أو شرعاً ، وقوله : كيف معنى الدلالة؟ ومعنى الدلالة هو كإرشاد النبي ﷺ أن الخاص وهو الخير حكمه داخل تحت حكم العام ، وهو د فن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، فإن من ربطها في سبيل الله فهو حامل للخير يرى جزاءه خيراً ، ومن ربطها بخراً ورياء فهو حامل للشر جزاءه شر ، وأما تفسيرها فمكتعليم عائشة رضي الله تعالى عنها للمرأة السائلة التوضي بالفرصة ، اه . قال الحافظ : الدلالة في عرف الشرع الإرشاد إلى أن حكم الشيء الخاص الذي لم يرد فيه نص خاص داخل تحت حكم دليل آخر بطريق العموم ، فهذا معنى الدلالة ، وأما تفسيرها فالمراد به تبيينها ، وهو تعليم المأمور كيفية ما أمر به ، وإلى ذلك الإشارة في ثلثي أحاديث الباب ، ويستفاد من الترجمة بيان الرأي المحمود ، وهو ما يؤخذ مما ثبت عن النبي ﷺ من أقواله وأفعاله بطريق التخصيص وبطريق الإشارة ، فيندرج في ذلك الاستنباط ، ويخرج الجود على الظاهر المحض ، اه . وفي تقرير شيخ الهند نور الله مرقدته قوله : د باب الأحكام إلخ ، هذا أيضاً قاعدة كلية من القواعد الشرعية لأن الأعمال قد تعرف بالدلالة من الحديث ، قال مولانا سلمه الله تعالى : إن البخاري لم يكتف بذكر أن مدار الدين الوحي ، بل حتى القواعد أيضاً أمثلتها من الأحاديث والله دره ، اه . وما يظهر لهذا العبد الضعيف عفا الله تعالى عنه أن الإمام البخاري رضي الله تعالى عنه طالما يشير بتراجم كتاب الاعتصام إلى مسائل الأصول كما عرفت في تراجمه ، وبهذه الترجمة أشار إلى مسألتين أصوليتين ، الأولى : ما قال أهل الأصول إن أصول الشرع أربعة :

(باب^(١) نهى النبي ﷺ عن التحريم إلخ)

الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وأشار إلى هذه الأربعة بقوله التي تعرف بالدلائل ، ولما كان الكلام على هذه الأربعة تقدم من كتاب الاعتصام إلى ههنا به عليها بلفظ الترجمة فقط ، ويستأنس ذلك بما تقدم من كلام الكرماني من قول ابن الحاجب ، وبه الجزء الثاني من الترجمة على مسألة أخرى أصولية أيضاً ذكرها أهل الأصول ، قال صاحب نور الأنوار : الرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي أربعة : الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك ما في تقرير المسكى في حديث الباب قوله : أمر الخليل ، وهو الزكاة ، فإن النبي عليه الصلاة والسلام بين أنها إذا كانت للتجارة تجب فيها الزكاة ، وقوله عن الحر أي عن زكاتها فقال عليه الصلاة والسلام : لا دليل من الله فيها ، ودل هذا أنه لا تجب الزكاة فيها ، ثم قال : فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، فدل هذا على أن الصدقة التفضيلية منها خير ، اهـ . وما أفاده الشيخ قدس سره من مسألة الزكاة مبنى على أن من أوجب الزكاة في الخليل استدلل بحديث الباب أيضاً من قوله ﷺ ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها ، كما بسط الكلام على المسألة ودلائلها في الأوجز .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره له أيضاً وزدته تكميلاً للفائدة ، وقوله عن التحريم ، هكذا بلفظ د عن ، في النسخ الهندية ، وكذا في النسخة المصرية المحشاة بمحاشية السندی ولم يتعرض له السندی بشيء وهكذا في نسخة متن الكرماني ، وفي هامش الهندية عن الخبير الجارى : متعلق بمحذوف أى يبنى عن التحريم ، وفي الشروح الأربعة بلفظ د على ، بدل د عن ، وعليها بنوا شروحههم إذ قالوا : أى محمول على التحريم ، والمعنى أن نهى ﷺ محمول على التحريم إلا ما يعرف كراهته بقرائن ، وكذا أمره بإيجاب إلا ما يعرف بإباحته بالقرائن ، قال الحافظ : باب نهى النبي ﷺ إلخ ، أى النهى الصادر منه محمول على التحريم ، وهو حقيقة فيه ، قوله : إلا ما تعرف

إباحته ، أى بدلالة السياق أو قرينة الحال ، أو قيام الدليل على ذلك ، قوله « وكذلك أمره ، أى يحرم مخالفة ، لوجوب امتثاله ما لم يقم الدليل على إرادة الندب أو غيره ، والمراد بالامر صيغة أفعّل والنهى لا تفعل ، واختلفوا فى قول الصحابي : أمرنا رسول الله ﷺ بكذا أو نهانا عنه ، فالراجح عند أكثر السلف لا فرق ، وقد أنهى بعض الأصوليين صيغة الامر إلى سبعة عشر وجهاً ، والنهى إلى ثمانية أوجه ، ونقل القاضى أبو بكر بن الطيب عن مالك والشافعى أن الامر عندهما على الإيجاب والنهى على التحريم حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك ، وقال ابن بطال : هذا قول الجمهور ، وقال كثير من الشافعية وغيرهم : الامر على الذنب والنهى على الكراهة حتى يقوم دليل الوجوب فى الامر ودليل التحريم فى النهى ، وتوقف كثير منهم وسبب توقفهم ورود صيغة الامر للإيجاب والندب والإباحة والإرشاد وغير ذلك ، وحجة الجمهور أن من فعل ما أمر به استحق الحمد وأن من تركه استحق الذم وكذا بالعكس فى النهى ، وقول الله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » يشمل الامر والنهى ، ودل الوعيد فيه على تحريمه فعلاً وتركاً ، اهـ . وفى نور الأنوار : وموجب الامر الوجوب عند العامة لا الندب كما ذهب إليه البعض وهم أكثر المعتزلة ، ويروى عن الشافعى فى قول « ولا الإباحة » كما ذهب إليه بعض ، كما نقل عن بعض أصحاب مالك ، « ولا التوقف » كما ذهب إليه بعض هو أبو العباس أحمد بن شريح (*) من أصحاب الشافعى ، ولا الاشتراك لفظاً أو معنى بين الثلاثة أو الاثنين ، والاشتراك اللفظى عبارة عن كون اللفظ موضوعاً لسلك واحد من المعانى ابتداءً ، والاشتراك المعنوى عبارة عن كون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد كلى له أفراد ، وروى عن الشافعى أنه مشترك لفظاً بين الوجوب والندب ، ونقل عن الشيخ أبى منصور الماتريدى أنه موضوع للاقتضاء ، أى طلب الفعل حتماً

كان أو ندباً فصار مشتركاً مضمناً بينهما ، انتهى باختصار وزيادة عن قر الأقرار .
ثم قال الحافظ في آخر حديث الباب : حديث عبد الله بن مغفل موضع الترجمة
منه قوله في آخره . لمن شاء . فإن فيه إشارة إلى أن الأمر حقيقة في الوجوب فلذلك
أورد فيه بما يدل على التخيير بين الفعل والترك ، فكان ذلك صارفاً للحمل على
الوجوب ، اه . وقال الكرماني بعد الحديث المذكور : وهذا آخر ما قصد
لإيراده في الجامع من مسائل أصول الفقه اه . وتقدم في مقدمة اللامع عن الحافظ :
ولما كانت الأحكام كلها تحتاج إلى الكتاب والسنة ، قال الاعتصام بالكتاب
والسنة وذكر أحكام الاستنباط من الكتاب والسنة والاجتهاد وكراهية الاختلاف
وكان أصل العصمة أولاً وآخرها هو توحيد الله تعالى فغتم بكتاب التوحيد ، اه .
وكتبت هناك على هامشه ، أو يقال لما كان الاستنباط من القرآن والسنة موجباً
للهداية مرة والضلالة أخرى فإن الله تعالى قال في الكتاب الحكيم : يضل به كثيراً
ويهدى به كثيراً ، ترجم بكتاب الرد على الجهمية احترازاً عن الاستنباط الضال ، اه .

كتاب "الرد على الجهمية"

(١) قد تقدم في مبدأ كتاب الاعتصام أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن هذا الكتاب ليس بكتاب مستأنف بل هو بمنزلة تسكلة وبسمة لكتاب الاعتصام ، وقريب منه ما كتبت في مقدمة اللامع أن الاستنباط من القرآن والحديث قد يكون موجبا للهداية ، وقد يكون موجبا للضلالة ، فذكر هذا الكتاب بعد الاعتصام كما ذكرته آنفاً ، واختلفت النسخ في لفظ هذا الكتاب ، ففي جميع النسخ الهندية ، كتاب الرد على الجهمية وغيرهم التوحيد ، وفي جميع النسخ المصرية من المتون والشروح ، كتاب التوحيد باب دعاء النبي ﷺ إلخ ، ولم يذكروا الرد على الجهمية في ترجمة الباب ، قال الحافظ : كتاب التوحيد كذا للنسفي وحماد بن شاكر ، وعليه اقتصر الأكثر عن الفربري ، وزاد المستمل الرد على الجهمية وغيرهم ، ووقع لابن بطال وابن التين كتاب رد الجهمية وغيرهم التوحيد ، اه . قال القسطلاني : الجهمية بفتح الجيم وسكون الهاء وبعد الميم تحتية مشددة وهم طوائف ينسبون إلى جهنم بن صفوان ، من أهل الكوفة ، اه . قال الحافظ : قال الكرماني : الجهمية فرقة من المبتدعة ينسبون إلى جهنم بن صفوان مقدم الطائفة القائلة أن لا قدرة للعبد أصلاً وهم الجبرية ، مات مقتولاً في زمن هشام بن عبد الملك ، قال الحافظ : وليس الذي أنكروه على الجهمية مذهب الجبر خاصة ، وإنما الذي أطبق السلف على ذمهم بسببه إنكار الصفات حتى قالوا إن القرآن ليس كلام الله ، وإنه مخلوق ، وقد ذكر أبو منصور عبد القاهر في كتابه ، الفرق بين الفرق ، أن رؤوس المبتدعة أربعة ، إلى أن قال : والجهمية أتباع جهنم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال ، وقال لا فعل

(١) وغيرهم

لأحد غير الله تعالى وإنما ينسب الفعل إلى العبد مجازاً من غير أن يكون فاعلاً ، وزعم أن علم الله حادث ، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أوحى أو عالم أو مهيد حتى قال : لا أضفه بوصف يجوز لإطلاقه على غيره ، وزعم أن كلام الله حادث ولم يسم الله متكلماً ، وكان جهم يحمل السلاح ويقاثل ، وخرج مع الحارث بن سريج لما قام على نصر بن سيار عامل بني أمية بخراسان فأل أمره إلى أن قتله سلم بن أحوز وزن أعور ، قال البخارى فى كتاب خلق أفعال العباد : بلغنى أن جهماً كان يأخذ عن الجعد بن درهم ، وكان خالد القسرى وهو أمير العراق خطب فقال : إني مضى بالجعد لأنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً ، قال الحافظ : وكان ذلك فى خلافة هشام بن عبد الملك فكان الكرماني انتقل ذهنه من الجعد إلى الجهم ، فإن قتل جهم كان بعد ذلك بمدة ، وأسد أبو القاسم اللالكاني فى كتاب السنة له : أن قتل جهم كان فى سنة اثنتين وثلاثين ومائة ، والمعتمد ما ذكره الطبرى أنه كان فى سنة ثمان وعشرين ، وذكر ابن أبى حاتم من طريق سعيد بن راحة أن قصة جهم كانت سنة ثلاثين ومائة ، وأما قول الكرماني : إن قتل جهم كان فى خلافة هشام فوهم ، لأن خروج الحارث بن سريج الذى كان جهم كاذبه كان بعد ذلك ، انتهى ملخصاً من الفتح .

(١) قال الحافظ : قال ابن حزم فى كتاب الملل والنحل : فرق المقرين بملّة الإسلام خمس : أهل السنة ، ثم المعتزلة ومنهم القدرية ، ثم المرجئة ومنهم الجهمية والكرامية ، ثم الرافضة ، ثم الخوارج ومنهم الأزارقة والاباضية ، ثم افرقوا فرقاً كثيرة ، فأكثر افرق أهل السنة فى الفروع وأما فى الاعتقاد فنبذ يسيرة وأما الباقون فى مقالاتهم ما يخالف أهل السنة الخلاف البعيد والقريب ، فأقرب فرق المرجئة وأبدعهم الجهمية القائلون بأن الإيمان يمتد بالقلب فقط ، وإن أظهر

الكفر ، والتثليث بلسانه ، وعبد الوثن من غير تقية ، والكرامية القائلون بأن الإيمان قول باللسان فقط وإن اعتقد الكفر بقلبه ، وساق الكلام على بقية الفرق إلى أن قال : وأما الكلام فيما يوصف الله به فاشترك بين الفرق الخمسة من مثبت لها ، وناف ، فرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا في ذلك حتى كادوا يعطلون ، ورأس المثبتة مقاتل بن سليمان ، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في فتاواه : أما باب الصفات والتوحيد فالنفي فيه ، في الجملة قول الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم من الجهمية وإن كان بين الفلاسفة والمعتزلة نوع فرق ، وكذلك بين البغداديين والبصريين اختلاف في السمع والبصر هل هو علم أو إدراك غير العلم ، وفي الإرادة : وهذا المذهب الذي يسميه السلف قول جهم لأنه أول من أظهره في الإسلام ، وأنه متلق من الصابئة الفلاسفة والمشرकिन البراهمة واليهود السحرة والإثبات في الجملة مذهب الصفائية من الكلاية والاشعرية والكرامية ، وأهل الحديث وجمهور الصوفية والحنبلية وأكثر المالكية والشافعية إلا الشاذ منهم ، وكثير من الحنفية أو أكثرهم ، وهو قول السلفية ، لكن الزيادة في الإثبات إلى حد التقييد هو قول الغالية من الرافضة ومن جهال أهل الحديث وبعض المنحرفين ، وبين نفي الجهمية وإثبات المشبهة مراتب ، ثم أطال الكلام في تفاصيل ذلك ، قال الحافظ : وقد أفرد البخاري خلق أفعال العباد في تصنيف ، وذكر منه هنا أشياء بعد فراغه مما يتعلق بالجهمية ، انتهى ملخصاً . وقال القسطلاني تبعاً للحافظ : قوله « وغيرهم » أي القدرية ، وأما الخوارج فسبق ما يتعلق بهم في كتاب الفتن ، وكذا الرافضة في كتاب الأحكام ، وهؤلاء الفرق الأربعة رؤوس المبتدعة ، قلت : لم يتقدم في كتاب الأحكام ما يتعلق بالروافض إلا « باب الاستخلاف ، و « باب بلا ترجمة ، بعده ، وتقدم في كتاب فضائل القرآن ، و « باب لم يترك النبي ﷺ إلا ما بين الدفتين ، وتقدم ما يتعلق بالخوارج في كتاب استنابة المرتدين أيضاً ، و « باب المسح على الخفين رد عليهما معاً ، وتقدم

(التوحيد) (١) أى هذا بيان التوحيد فإن الكتاب لما كان وضعه للرد عليهم

فى كتاب الإيمان أيضاً ما يتعلق بالحوارج فالأوجه عندى أن يقال تقدم ما يتعلق بالحوارج والروافض فى الأبواب والكتب المقدمة .

(١) اختلفت نسخ البخارى فى هذا اللفظ من الترجمة فى شروح الأربعة من الكرماني والفتح والمعنى والقسطلافى وهكذا فى النسخة المصرية التى عليها حاشية السندى كتاب التوحيد بدون ذكر الرد على الجهمية ، وفى حاشية النسخة الهندية عن الحثير الجارى وعنوان الكتاب بالتوحيد بمنزلة عنوان المتكلمين بالإلهيات ، فكما يذكرون فهما مباحث الذات والصفات والنبوة وخلق الأعمال والحشر والميزان فكذا ذكره البخارى فى هذا الكتاب المعنون بكتاب التوحيد الأمور المذكورة ، وليكن هذا عندك أصلاً حتى لا تحتاج فى كل مقام إلى تكلف مال إليه الشراح ، انتهى . قلت : هذا وجه حال عن الإشكالات الواردة على لفظ التوحيد بعد كتاب الرد على الجهمية ، ويناسبه أيضاً الترجمة الآتية من د باب دعاه النبي ﷺ إلى توحيد الله ، لكن التراجم الآتية كلها أقرب إلى الرد على أهل البدع ، وقال الحافظ : ووقع لابن بطال وابن التين كتاب رد الجهمية وغيرهم التوحيد ، وضبطوا التوحيد بالنصب على المفعولية ، وظاهره معترض لأن الجهمية وغيرهم من المبتدعة لم يردوا التوحيد وإنما اختلفوا فى تفسيره ، وحجج الباب ظاهرة فى ذلك ، انتهى . وتعقبه المعنى بقوله : لا اعتراض عليها فإن من الجهمية طائفة يردون التوحيد ، انتهى . وفى تقرير المكي قوله : التوحيد بالنصب ظرف للرد معناه كتاب الرد عليهم فى التوحيد ، أى فى د باب التوحيد ، بإثبات الصفات له تعالى التى أنكرها الجهمية ، اهـ . وفى تقريره الآخر قوله : التوحيد إما مقطوعة أو معناه فى باب التوحيد فكان ظرفاً للرد ، انتهى . وفى تقرير شيخ الهند قال مولانا نفعنا الله بعلومه : إن نسخ البخارى رحمه الله ههنا مختلفة ففى بعضها كتاب الرد على الجهمية التوحيد ، وفى بعضها كتاب التوحيد فقط ، وفى البعض كتاب التوحيد والرد على الجهمية ، وفى البعض كتاب

وهم أنكروا صفاته تبارك وتعالى وأثبتوا (١) للخلق قوة الخلق دون الاكتساب فقط كما هو مسلك أهل السنة والجماعة ، أراد أن يرد على هؤلاء زعمهم الباطل .

الرد على الجهمية فقط ، فالظاهر منها أن غرض المؤلف الرد على توحيد الجهمية لأنهم يقولون الله هو قديم فقط ، وأما صفاته فليست بقديمة وإلا يلزم الشرك في التوحيد ، والذي يظهر لي أن مقصوده من هذا الكتاب أنه لما فرغ من بيان القواعد الشرعية شرع في بيان العقائد الإسلامية التي لا بد منها والتي اختلف الناس فيها واختلفوا فرقا مختلفة ضل بعضهم وأضلوا ، فأثبت العقائد بالإحاديث ، ولما كان بعض السلف قد اختلفوا فيه ورد المؤلف عليه برد خفي بدل العنوان بكتاب الرد على الجهمية لئلا يعترض عليه بسبب عدم فهم مراد المؤلف ، قال المتنبّي :

وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقام

ومع هذا خرج البخاري من بلاده لأجل كتاب الرد على الجهمية واتهم بالاعتزال ، انتهى . وقال صاحب الفيض التوحيد بالنصب والرفع ، أما النصب فبناء على أنه مفعول للرد ، أي هذا كتاب في الرد على توحيدهم الذي اعتقدوه ، أما الرفع فلعلطفه على كتاب الرد أي الرد عليه هو التوحيد ، ثم بسط أشد البسط في معتقدات جهنم والفلاسفة ، وحكى عن المسيرة عن الإمام أبي حنيفة أنه قال له بعدما ناظره في مسألة « اخرج عني يا كافر ، وقد أول قوله هناك ، قلت : بل ما قاله صحيح لا ينبغي أن يؤول قوله : فإن شأن الإمام أرفع من أن تجرى كلمة على لسانه لا يرضاه الله ورسوله ، وكان جهنم ينفي الصفات السبعة كالفلاسفة وإليه ذهب المعتزلة ، إلى آخر ما بسطه أشد البسط في أقوال الفلاسفة وغيرهم والرد عليهم .

(١) هكذا في الأصل وهو مؤدى ما في تقرير اللاهوتى إذ قال قول الجهمية المعتزلة والتدرية والجهمية واحد ، انتهى . وهو يخالف لما تقدم قريبا في أول الكتاب في كلام الحافظ من أنهم قائلون لا قدرة للعبد أصلا وهم الجبرية إلخ .

ثم إن المقصود بالرد ههنا ليس هو طائفة (١) مخصوصة من أهل البدع بل كل من أدى إليه فكر المؤلف وقت ذكر الحديث ، فكأن على ذكر من ذلك ، ولا يخلو أكثر أحاديث الباب من لإثبات (٢) شيء من الصفات أو التقدير أو غير ذلك مما هو مفيد في الرد على فرق أهل البدع ، والله تعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

(١) يعنى أن غرض البخارى ليس الرد على الجهمية فقط ، بل المقصود الرد على أهل اليدع كلهم كما يدل عليه قول البخارى فى الترجمة وغيرهم .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح يظهر بالتعمق وإمعان النظر فى التراجم الآتية فى هذا الكتاب ، أى كتاب الرد على الجهمية ، فإن جميع تراجمه ثمانية وخمسون كلها رد على أحد من أهل البدع ، أو لإثبات لصفة من صفاته عز اسمه وتعالى شأنه الاول : دعاه النبي ﷺ إلى التوحيد ، وسيأتى الكلام عليه قريباً .

الثانية : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ، والغرض منه إثبات صفة الرحمن ، وفى تقرير المنكى هذا شروع فى إثبات الصفات له تعالى وكان قبل هذا إثبات توحيد الذات ، انتهى . وسيأتى البسط فى ذلك فى الباب الخامس والعشرين » باب قوله تعالى إن رحمة الله قريب من المحسنين . .

الثالثة : « إني أنا الرزاق لإخ ، ذكر الشراح أن الترجمة تتعلق بالصفتين الرزق والقوة ، والأوجه عندي أنها تتعلق بالاولى فقط ، فإن صفة القوة ستأتى قريباً فى » باب قل هو القادر ، إذ قالوا إن القوة والقدرة واحد ، وعلى هذا لا يلزم التكرار فى الترجمة ، ثم لا يذهب عليك أن ما فى متون النسخ الهندية من قوله « إني أنا الرزاق » قراءة ابن مسعود ، وفى أكثر الشروح « إن الله هو الرزاق » وهو القراءة المشهورة .

الرابعة : « عالم الغيب لإخ ، فيه إثبات صفة العلم والرد على المعتزلة حيث قالوا : إنه عالم بلا علم ، وأنكر الجهمية أيضاً كونه عالماً .

الخامسة : « السلام المؤمن » ذكر الشراح غرضه إثبات أسمائه تعالى ، وأشار

هذا اللفظ إلى ثلاث آيات من سورة الحشر فإنها ختمت بقوله تعالى : له الاسماء الحسنى ، والأوجه عندى أن الغرض لإثبات اسم السلام ، فإنه اسم من أسمائه تعالى كما يدل عليه الحديث الوارد في هذا الباب ، وأما ذكر الاسماء فسيأتى في باب مستأنف ، وباب إن لله مائة اسم إلخ ، والباب الذى بعده من : باب السؤال بأسماء الله تعالى إلخ ، وهما الباب الثانى عشر والثالث عشر .

السادسة : « ملك الناس » فيه لإثبات صفته تعالى ، قال ابن بطال : ووصفه بأنه ملك الناس يحتمل وجهين أحدهما : أن يكون بمعنى القدرة فيكون صفة ذات ، وأن يكون بمعنى التهمر والصرف عما يريدون فيكون صفة فعل ، انتهى . ومال الحافظ إلى أن غرض الترجمة أن كلامه تعالى غير مخلوق وأثبتته بحديث الباب .
السابعة : قول الله : وهو العزيز الحكيم ، سيأتى الكلام عليه في محله في حاشية اللامع .

الثامنة : قول الله : وهو الذى خلق السماوات والأرض بالحق ، والمقصود بهذا لإثبات اسمه تعالى الحق ، وبسط الحافظ في الفتح في معنى الحق والمراد به ، وقال : كأنه أشار بهذه الترجمة إلى ما ورد في تفسير هذه الآية أن معنى قوله بالحق أى بكلمة الحق ، وهو قوله تعالى : كن ، إلى آخر ما بسطه ، وقال القسطلانى : الحق فى الاسماء الحسنى معناه الواجب الوجود بالبقاء الدائم والدوام المتوالى الجامع للخير والمجد إلى آخر ما بسطه ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن غرض الإمام البخارى بهذه الترجمة لإسمه تعالى الحق ، وتكون الحجة فى الحديث فى قوله : أنت الحق ، ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم بالحق فى ثلاثة أبواب : الأول هذا ، والثانى ما سيأتى من : باب قوله تعالى هو الله الخالق البارئ ، وهو الباب الثامن عشر ، والثالث : باب ما جاء فى تخليق السماوات والأرض ، وهو الباب السابع والعشرون ، ولا تكرار فى هذه التراجم عندى لاختلاف المقاصد ، وقد

عرفت أن الغرض من الباب الذى نحن بصدده هو إثبات اسمه تعالى الحق ، وبأق
الكلام على البابين الآتين فى محلها .

التاسعة : قوله تعالى : « وكان الله سمياً بصيراً » ، والغرض من الباب لإثبات
صفة السمع ، وفى الحاشية عن العيني غرضه من هذا الباب الرد على المعتزلة حيث
قالوا : إنه سميع بلا سمع ، وعلى من قال معنى السميع العالم بالمسموعات لا غير ،
قال البيهقى : السميع من له سمع يدرك به المسموعات ، والبصير من له بصر ، انتهى
مختصراً . وفى حاشية المصرية عن شيخ الإسلام : غرضه الرد على المعتزلة فى قولهم
إنه يقال سميع بلا سمع بصير بلا بصر ، لاستحالة سميع وبصير بلا سمع وبصر ، انتهى .
ويشكل مطابقة حديث أبى بكر بالترجمة قال العيني تبعاً للكروانى مطابقتها للترجمة من
حيث أن بعض الذنوب مما يسمع ، وبعضها مما يبصر ، لم تقع مغفرته إلا بعد الإسماع
والإبصار ، وقال ابن بطلال : مناسبتة للترجمة من حيث أن دعاء أبى بكر بما عليه النبى
ﷺ يقتضى أن الله تعالى سمع لدعائه ويجازيه عليه ، وبما ذكر رد على من قال :
حديث أبى بكر ليس مطابقاً للترجمة إذ ليس فيه ذكر صفى السمع والبصر ، اهـ .

العاشرة : « قل هو القادر » ، قال الحافظ : قال ابن بطلال القدرة من صفات
الذات ، وقد تقدم فى باب قوله تعالى « إني أنا الرزاق » ، أن القوة والقدرة بمعنى
واحد ، انتهى . وهكذا قال العيني : إن القوة والقدرة بمعنى واحد ، انتهى . قلت :
وبذلك جزم البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات ، إذ ترجم ما جاء فى إثبات صفة
القدرة وهى القوة ، انتهى . والباب الذى أشار إليه ابن بطلال هو الباب الثالث ،
وتقدم فيه أن الأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من الترجمة السابقة لإثبات
صفة الرزق ، وعلى هذا فلا تكرار فى هذا الباب بما سبق .

الحادى عشر : « مقلب القلوب » ، قال الحافظ : ويستفاد منه أن أعراض القلب
كالإرادة وغيرها بخلق الله تعالى ، وهى من الصفات الفعلية ومرجعها إلى القدرة ، اهـ .

وقال القسطلاني تبعاً للحافظ : وفي الحديث جواز تسميته تعالى بما ثبت في الحديث وإن لم يتواتر ، اهـ .

الثانية عشر : « إن الله تعالى مائة اسم ، فيه رد على الجهمية ، قال الحافظ : ونقل عن إسماعيل بن راهويه عن الجهمية أن جهماً قال : لو قلت إن الله تسعة وتسعين اسماً لعبدت تسعة وتسعين إلهاً ، قال : فقائنا لم إن الله أمر عباده أن يدعوه بأسمائه فقال : « والله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، والأسماء جمع أقبله ثلاثة ، ولا فرق في الزيادة على الواحد بين الثلاثة وبين التسعة والتسعين ، انتهى . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخاري أشار بهذا الباب إلى أن لفظ الله اسم ذات والباقي أسماء صفات .

الثالثة عشر : السؤال بأسماء الله تعالى والاستعاذة بها ، قال العيني : مقصوده بهذه الترجمة تصحيح القول بأن الاسم هو المسمى فلذلك صححت الاستعاذة بالاسم كما تصح بالذات ، قال العيني : كون الاسم هو المسمى لا يعنى إلا في الله تعالى ، كما به عليه صاحب التوضيح وهنا حيث قال : غرض البخاري أن يثبت أن الاسم هو المسمى في الله تعالى على ما ذهب إليه أهل السنة ، انتهى : قال القاري في مبدأ المرقاة : هذه المسألة قد اختلف فيها على مذاهب أحدها أن الاسم عين المسمى والتسمية ، وثانيها : وهو المنقول عن الجهمية والكرامية والمعتزلة وغيرهما ، قال العلامة العز ابن جماعة : هو الحق ، وثالثها : عين المسمى وغير التسمية ، وهو المصحح عند بعض الحنفية ، وهو المراد بقول القائل :

« وليس الاسم غير المسمى »

ورابعها : لا عين ولا غير ، والثالث هو المنقول عن الأشعرى لكن في اسم الله تعالى أعنى كلمة الجلالة خاصة ، لأن مدلول هذا الاسم الذات من حيث هي بخلاف غيره كالعالم فدلوله الذات باعتبار الصفة ، وقد به الإمام الرازي والآمدي على أنه

لا يظهر في هذه المسألة ما يصلح محلاً لنزاع العلماء والله أعلم ، اهـ .

وبسط الكلام على هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية في فتاواه أشد البسط والحافظ ابن حجر في الفتح ، ويمكن أن يقال إن الغرض بهذا الباب الرد على من قال إن أسماء الله تعالى مخلوقة وكلامه مخلوق ، كما حكاه البخارى في خلق أفعال العباد ، والحافظ ابن تيمية في فتاواه عن الجهمية ، ووجه الرد أنها لو كانت غيرها لما جازت الاستعاذة بها ، قال البخارى في خلق الأفعال د باب ما كان النبي ﷺ يستعذ بكلمات الله لا بكلام غيره ، وقال نعم : لا يستعاذ بالمخلوق ولا بكلام العباد والجن والإنس والملائكة ، وفي هذا دليل على أن كلام الله غير مخلوق وأن سواه خلق ، اهـ . وقال ابن تيمية في فتاواه : وقد استدلل أئمة السنة كأحمد وغيره على أن كلام الله غير مخلوق بأنه استعاذ به ويستعاذ بمخلوق ، اهـ .

ثم لا يذهب عليك ما قال الحافظ وتبعه العيني : ذكر في هذا الباب تسعة أحاديث كلها بالتبرك باسم الله والسؤال به والاستعاذة ، اهـ . ويشكل عليه أن التبرك باسمه تعالى ليس في الترجمة ، بل الترجمة بلفظ السؤال وعلى هذا فليس في عدة أحاديث الباب ذكر السؤال كما في حديث الحلف والذبح وغيرهما ، اللهم إلا أن يقال : إن التبرك باسم الكريم دعاء وسؤال منه ، ويشكل أيضاً أن الاستعاذة لا يثبت نصاً بشيء من الروايات ويمكن التفصي منه بأنه يستأنس من حديث د جنبنا الشيطان ، فكأنه استعاذة منه تعالى .

الرابعة عشر : ما يذكر في الذات والنعوت إلخ ، قال الحافظ أى ما ذكر في ذات الله ونعوته من تميز إطلاق ذلك كأسمائه ، أو منعه لعدم ورود النص به ، اهـ . وما يظهر من الحديث الوارد فيه أن الغرض جواز إطلاق لفظ الذات على الله تعالى عز اسمه فإنه مختلف فيه ، وفي الفتح عن ابن برهان : إطلاق المتكلمين

الذات في حق الله تعالى من جهلهم ، لأن ذات تأنيث ذو ، وهو جلت عظمتة لا يصح له إلحاق تاء التأنيث ، ولهذا امتنع أن يقال علامة ، وإن كان أعلم العالمين وتعقب بأن الممتنع استعمالها بمعنى صاحبة ، أما إذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت بمعنى الإسمية فلا محذور ، انتهى ملخصاً . وفي تقرير المسكى قوله « باسمه » وهو لفظ الذات ، غرضه أن الاسم غير المسمى كما يدل عليه إضافة الاسم وهو لفظ الذات ، إلى المسمى وهو الإله ، لأنها للغايرة ، اهـ . وبسط الشيخ ابن تيمية في فتاواه الكلام على لفظ الذات لغة واستعمالاً ، وأفاد العزيز مولوى محمد يونس في غرض هذه الترجمة : إنها ترجمة جامعة لثلاثة أجزاء ، فبالأول وهو الذات أشار إلى إطلاق الذات ونحوه كنفس على الله تعالى ، والثاني النعوت وهو يشمل كل نعمت لله تعالى ، والثالث الاسامي وهي غير النعوت ، ثم ذكر البخاري بعد ذلك الأبواب لتفصيل هذه الترجمة الجامعة والله أعلم .

الخامسة عشر : « ويحذركم الله نفسه » ، إلخ ، سيأتي الكلام عليه في التقرير :

السادسة عشر : « كل شيء هالك إلا وجهه » ، الأوجه عند هذا العبد الضعيف في غرض الترجمة جواز إطلاق الوجه على الله تعالى ، قال الحافظ : قال ابن بطال في هذه الآية والحديث دلالة على أن الله وجهاً وهو من صفة ذاته وليس بمجاردة ولا كالوجوه التي نشاهدها من المخلوقين ، كما نقول إنه عالم ولا نقول إنه كالعلماء الذين نشاهدهم ، اهـ .

السابعة عشر : قول الله « ولتصنع على عيني » ، وغرض الترجمة ظاهر وهو إثبات العين لله عز اسمه ، قال الحافظ : قال ابن المنير وجه الاستدلال على إثبات العين لله تعالى من حديث الدجال من قوله « إن الله ليس بأعور » ، من جهة أن العور عرفاً عدم العين ، وضد العور ثبوت العين ، فلما نزع هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال

بضدها وهو وجود العين ، وهو على سبيل التمثيل والتقريب للفهم لاعلى معنى لإثبات الجارحة ، قال : ولاهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال : أحدها أنها صفات ذات أثبتنا السمع ولا يمتدى إليها العقل ، والثاني أن العين كناية عن صفة البصر ، واليد كناية عن صفة القدرة ، والوجه كناية عن صفة الوجود ، والثالث إمرارها على ما جاءت مفوضاً معناها إلى الله تعالى ، اه .

الثامنة عشر : قول الله تعالى د هو الله الخالق البارئ المصور ، هذا هو الباب الثاني من الأبواب الثلاثة في مسألة الخلق المذكورة في الترجمة الثامنة ، والأوجه عندي أن المقصود هو إثبات صفة الخالق كما يدل عليه حديث الباب ، وفي الفتح قال الطيبي : قيل إن الالفاظ الثلاثة مترادفة وهو وهم ، ثم بسط في الفرق بينها .

التاسعة عشر : قول الله تعالى د لما خلقت بيدي ، وغرض الترجمة ظاهر وهو إثبات اليد لله تعالى ، قال الحافظ قال ابن بطال في هذه الآيات إثبات يدين لله تعالى وهما صفتان من صفات ذاته وليستا بجارحتين خلافاً للشبهة من المثبتة ، وللجهمية من المعطلة ، ويكفي في الرد على من زعم أنهما بمعنى القدرة أنهم أجمعوا على أن له قدرة واحدة في قول المثبتة ، ولا قدرة له في قول النفاة ، لأنهم يقولون إنه قادر لذاته ، ويدل على أن اليد لله تعالى ليس بمعنى القدرة أن قوله تعالى لإبليس : د ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ، إشارة إلى المعنى الذي أوجب السجود فلو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وإبليس فرق لتشاركهما فيما خلق كل منهما به وهو قدرته ، اه .

العشرون : قول النبي ﷺ د لا تشخص أغير من الله تعالى ، الأوجه عند هذا العبد الضعيف الغرض من الترجمة إثبات صفة الغيرة لله تعالى ، وعلى هذا فلا يرد لإيراد ما الذي أورده الشراح في تراجم شيخ المشايخ الدهلوي ، كأن البخاري

أشار إلى أن النفس والشخص والاحد وقع عنده بمعنى واحد ، اه . وحاصله أنه أشار إلى أن غرض البخارى بالترجمة جواز إطلاق لفظ الشخص على الله عز اسمه وجل شأنه ولما أشكل أن الوارد في الحديث لفظ « أحد » دفعه بأنهما بمعنى واحد وعامة الشراح أيضاً ذهبوا إلى أن غرض الترجمة إطلاق لفظ الشخص على الله عز اسمه إلا ما قال الحافظ : لم يفصح المصنف بإطلاق الشخص على الله بل أورد ذلك على طريق الاحتمال ، وقد جزم في الذي بعده بتسمية شيئاً لظهور ذلك فيما ذكره من الآيتين ، اه . وبسطوا في الكلام على الرواية التي ورد فيها لفظ الشخص قبولاً ورداً قال العيني : قال الخطابي إطلاق الشخص في صفات الله تعالى غير جائز لأن الشخص إنما يكون جسماً مؤلفاً ، وخلق أن تكون هذه اللفظة صحيحة ، وأن تكون تصحيحاً من الراوى ، اه . قال الحافظ قال ابن بطال أجمعت الأمة على أن الله تعالى لا يجوز أن يوصف بأنه شخص لأن التوقف لم يرد به ، وقد منعت منه المجسمة مع قولهم بأنه جسم لا كالأجسام هكذا قال ، والمنقول عنهم خلاف ذلك ، ثم قال الحافظ وطمع الخطابي ومن تبعه في السند مبنى على تفرد عبيد الله بن عمرو به وليس كذلك ثم قال بعد ذكر المتابعات لعبيد الله : ومن ثم قال الكرماني : لا حاجة لتخطئة الرواة الثقات ، بل حكم سائر المتشابهات ، إما التفويض وإما التأويل بأن يؤول بلازمه وهو انعالى لأن الشافص عال مرتفع أو هو من باب إطلاق الخاص وإرادة العام كالشيء الذي هو منصوص به في الروايات ، وقيل معناه لا يذنب لشخص أن يكون أغير من الله انتهى بزيادة من الكرماني ، وقال التسطاني : قال في المصابيح هذا ظاهر ، إذ ليس في هذا اللفظ ما يقتضى إطلاق الشخص على الله وما هو إلا بمثابة قولك : لا رجل أشجع من الأسد ، وهذا لا يدل على إطلاق الرجل على الأسد بوجه من الوجوه ، فأى داع بعد ذلك إلى توهم الراوى في ذكر الشخص أنه تصحيف من قوله « لا شيء أغير من الله » كما صنعه الخطابي ، اه .

الحادية والعشرون : « قل أى شئ أكبر شهادة لإخ ، أوضح المصنف غرضه بالترجمة وهو إطلاق لفظ الشئ عليه عز اسمه ، خلافاً للجهمية إذ منعوا إطلاق لفظ الشئ عليه تعالى شأنه كما تقدم فى أول كتاب الرد على الجهمية .

الثانية والعشرون : قوله تعالى « وكان عرشه على الماء » .

الثالثة والعشرون : قوله تعالى « تعرج الملائكة والروح لإخ » .

الرابعة والعشرون : قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة لإخ » .

الخامسة والعشرون : قوله تعالى « إن رحمة الله قريب ، وسيأتى الكلام على هذه الأبواب الأربعة فى اللامع وحاشيته .

السادسة والعشرون : قوله تعالى « إن الله يمسك السماوات ، الآية » ، والغرض منه عند هذا العبد الضعيف إثبات الأصابع لله تعالى كالوجه واليد وغيرهما وفى الحاشية الهندية عن النووى قوله « على أصبع » فيه مذهبان التأويل ، والإمساك عنه مع الإيمان بها ، مع أن الاعتقاد أن الظاهر غير مراد ، فعلى قول المتأولين : يتأول الأصابع ههنا على الاقتدار أى خلقها مع عظمها بلا تعب ، انتهى مختصراً .

السابعة والعشرون : ما جاء فى تخليق السماوات لإخ ، الغرض منه ظاهر وهو مسألة التكوين ، قال الحافظ : وجدت بيان مراده فى كتاب خلق أفعال العباد ، فقال : اختلف الفاعل والفعل والمفعول ، فقالت القدريّة : الإفاعيل كلها من البشر وقالت الجبرية : الإفاعيل كلها من الله تعالى ، وقالت الجهمية : الفعل والمفعول واحد ، ولذلك قالوا كن مخلوق ، وقال السلف : التخليق فعل الله وأفاعيلنا مخلوقة بفعل الله صفة الله والمفعول من سواء من المخلوقات ، انتهى . وقال ابن تيمية فى فتاويه : والذى عليه جماهير المسلمين من السلف والخلف إن الخلق غير المخلوق فالخلق فعل الخالق والمخلوق مفعوله ، وقد حكى البخارى إجماع العلماء على الفرق

بين الخلق والمخلوق ، وعلى هذا يدل صريح المعقول . وقال في موضع آخر : وهو قول الحنفية وأكثر الحنبلية ، وإليه رجح القاضي أبو يعلى أخيراً ، وهو الذى حكاه البغوى عن أهل السنة ، وهو الذى ذكره أبو بكر الكلابةزى فى كتاب التعرف لمذهب التصوف عن الصوفية ، وهو الذى ذكره البخارى فى كتاب أفعال العباد إجمالاً من العلماء ، وهو الذى ذكره ابن عبد البر وغيره عن أهل السنة ، اه . وقال فى موضع آخر للمتكلمين فى الخلق ، هل هو المخلوق ؟ أربعة أقوال : أحدها أن الخلق هو المخلوق ، والثانى أنه قائم بالمخلوق ، والثالث أنه معنى قائم بنفسه ، الرابع أنه قائم بالخالق ، اه . ومسألة التكوين مشهورة بين المتكلمين وأصلها أنهم اختلفوا هل صفة الفعل قديمة أو حادثة ؟ فقال جمع من السلف منهم أبو حنيفة هى قديمة ، وقال آخرون منهم الأشعرى هى حادثة ، لئلا يلزم أن يكون المخلوق قديماً ، وأجاب الأول بأنه يوجد فى الازل صفة الخلق ولا مخلوق ، فأجاب الأشعرى بأنه لا يكون خلق ولا مخلوق ، إلى آخر ما بسط من دلائل الفريقين ، ثم قال : وتصرف البخارى فى هذا الموضع يقتضى موافقة القول الأول ، والصائر إليه يسلم من الوقوع فى مسألة حوادث لا أول لها ، وأما ابن بطال فقال : غرضه بيان أن جميع السماوات والأرض وما بينهما مخلوق ، لقيام دلائل الحدوث عليها ، ولقيام البرهان على أنه لا خالق غير الله ، وبطلان قول من يقول : إن الطبايع خالقة أو الأفلاك أو النور أو الظلمة أو العرش إلى آخر ما بسطه ، اه . وفى تقرير المسكى قوله : « باب ما جاء فى تخليق السماوات ، إلخ ، تمت الصافات وهذا لإثبات أن العالم مخلوق ، اه .

الثامنة والعشرون : قوله تعالى « ولقد سبقت كلمتنا ، إلخ ، سيأتى الكلام عليه فى اللامع ، وهذا أول باب ذكر فيه الإمام البخارى مسألة الكلام عند الشيخ

قدس سره ، وهو الظاهر ، وعند العيني والكرمانى الباب الآتى كما سيأتى قريباً ،
وعند الحافظ الباب الثانى والثلاثين .

التاسعة والعشرون : قول الله تعالى « إنما أمرنا بشيء » ، قال العيني : غرض
البخارى فى هذا الباب الرد على المعتزلة فى قولهم : إن أمر الله الذى هو كلامه
مخلوق ، وإن وصفه تعالى نفسه بالامر وبالقول فى هذه الآية مجاز واتساع ، كما
فى امتلاء الحوض ومال الحائط ، وهذا الذى قالوه فاسد ، لانه عدول عن ظاهر
الآية ، وحملها على حقيقتها لإثبات كونه تعالى حياً ، والحق لا يستحيل أن يكون
متكلماً ، اهـ . قال الحافظ : قال ابن أبى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية : قال
أحمد بن حنبل : دل على أن القرآن غير مخلوق حديث عبادة : « أول ما خلق الله
القلم فقال اكتب » الحديث ، قال : وإنما نطق القلم بكلامه لقوله « إنما قولنا شيء
إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » ، قال : فكلام الله سابق على أول خلقه فهو
غير مخلوق ، وعن البويطى يقول : خلق الله الخلق كله بقوله كن ، فلو كان « كن »
مخلوقاً لكان قد خلق الخلق بمخلوق وليس كذلك ، اهـ . وفى نور الأنوار :
القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً لا أنه اسم للنظم فقط كما ينبى عنه تعريفه بالإيزال
والكتابة والنقل ، ولا أنه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبى حنيفة رحمه الله
للقراءة الفارسية فى الصلاة مع القدرة على النظم العربى ، ويذهب أن يعلم أن النظم
إشارة إلى الكلام اللفظى ، والمعنى إلى الكلام النفسى ، ولكن المعنى الذى هو
ترجمة النظم حادث كالنظم ثم هو دال على أمر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره
وهو قديم بلا ريب عندنا ، خلافاً لما ذهب إلى حدوث صفاته تعالى ، والمراد
بالكلام النفسى صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ، انتهى باختصار وزيادة من
قر الأقار .

ثم لا يذهب عليك أن الترجمة في النسخ الهندية بلفظ إنما أمرنا ، وهكذا في نسخة الفتح ، قال الحافظ : قال عياض كذا وقع لجميع الرواة عن القريري من طريق أبي ذر ، والأصيلي والقاسبي وغيرهم ، وكذا وقع في رواية النسفي ، وصواب التلاوة إنما قولنا ، وكأنه أراد أن يترجم بالآية الأخرى ، وما أمرنا إلا واحدة كلبح بالبصر ، وسبق القلم إلى هذه ، قال الحافظ : وقع في نسخة معتمدة من رواية أبي ذر ، إنما قولنا ، على وفق التلاوة ، وعليها شرح ابن التين ، فإن لم يكن من إصلاح من تأخر عنه وإلا فالقول ما قاله القاضي ، اهـ . وفي جميع النسخ المصرية غير الفتح باب قول الله ، إنما قولنا لشيء لمخلق ، قال القسطلاني : أي إذا أردنا وجود شيء فليس إلا أن نقول له احدث فهو يحدث بلا توقف ، فإن قلت : قوله ، كن ، إن كان خطاباً مع المعدوم فهو محال ، وإن كان خطاباً مع الموجود كان أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال ، أجب بأن هذا تمثيل لنفي الكلام وخطاب مع الخلق بما يعقلون ، ليس هو خطاب المعدوم لأن ما أراد فهو كائن على كل حال ، أو على ما أراحه من الإسراع ، ولو أراد خلق الدنيا والآخرة بما فيها من السموات والأرض في قدر لمح البصر لقدرة على ذلك ، ولكن خاطب العباد بما يعقلون ، انتهى مختصراً . وسئل الإمام ابن تيمية عن هذه المسألة التي ذكرها القسطلاني فأجاب : إنها مبنية على أصلين : أحدهما الفرق بين خطاب التكوين الذي لا يطلب به سبحانه فعلاً من المخاطب بل هو الذي يكون المخاطب به ، وبين خطاب التكليف الذي يطلب به من المأمور فعلاً أو تركاً بفعله بقدرة وإرادة ، وهذا الخطاب قد تنازع الناس فيه : هل يصح أن يخاطب به المعدوم أم لا ؟ ولا نزاع بينهم لا يتعلق به حكم الخطاب إلا بعد وجوده ، وكذلك تنازعوا في الأول : هل هو خطاب حقيق أم هو عبارة عن الاقتدار وسرعة التكوين ؟ والأول هو المشهور عند المنتسبين إلى السنة ، والأصل الثاني

أن المعدوم في حال عدمه : هل هو شيء كما ذهب إليه طائفة من المعتزلة والشيعة وغيرهم ، أم ليس بشيء ؟ فالذى عليه جماهير الناس وأهل السنة والجماعة أنه في الخارج عن الذهن قبل وجوده ليس بشيء أصلاً ، وإنما سمي شيئاً باعتبار ثبوته في العلم فكان مجازاً ، ومنهم من يقول : إن له ثبوتاً في العلم ووجوداً فيه فهو باعتبار هذا الثبوت والوجود شيء وذات ، فذلك الشيء هو معلوم قبل إبداعه ، فالخطاب متوجه إلى هذا الذى له ثبوت وتميز في العلم ، انتهى ملخصاً .

[تنبيه] هذا أول باب عند العيني في مسألة الكلام المتفرع عليها مسألة خلق القرآن كما يظهر من كلام العيني الآتي في الباب الآتي ، وكتب فيه الكرماني : المقصود من هذه الأبواب إثبات أن الله تعالى متكلم بالكلام بخلاف ماسيأتي عن الحافظ ابن حجر في الباب الثاني والثلاثين : إنه أول باب في ذلك عنده ، وتقدم في الباب السابق أنه هو أول باب في ذلك عند الشيخ ، وقد تقدم لإجمال الكلام على مسألة خلق القرآن في مقدمة اللامع في مباحث رد ما نقم على البخاري ، ومن عادة البخاري أنه إذا أراد إثبات شيء يبوب لإثباته أبواباً عديدة ، كما تقدم في آخر الجهاد من أن خمس رسول الله ﷺ ليس بملك له ﷺ عند البخاري بل له قسمته ، فأثبت ذلك بأبواب عديدة ، وله عدة نظائر في كتابه ، ومن ذلك مسألة الكلام ومسألة خلق القرآن ، وكانت من أهم المسائل في زمان البخاري فأثبتها بأبواب عديدة على عادته الشريفة .

الثلاثون : قول الله تعالى : « قل لو كان البحر مداداً ، قال الحافظ : قال ابن أبي حاتم : حدثنا أبي سمعت بعض أهل العلم يقول : قول الله عز وجل « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ، وقوله « قل لو كان البحر مداداً » الآية يدل على أن القرآن غير مخلوق لأنه لو كان مخلوقاً لكان له قدر وكانت له عناية ولنفسه كنفاد المخلوقين ، وتلا قوله تعالى

« قل لو كان البحر ، ، اه . قال العيني : ومعنى الباب لإثبات الكلام لله تعالى صفة لذاته ، ولم يزل متكلماً ، ولا يزال كمعنى الباب الذى قبله ، وإن كان وصف الله كلامه بأنه كلمات فإنه شئ واحد لا يتجزأ ولا ينقسم ، وكذلك يعبر عنه بعبارة مختلفة تارة عربية وتارة سريانية ، وبجميع اللسان التى أنزلها الله على أنبيائه وجعلها عبارة عن كلامه القديم الذى لا يشبه كلام المخلوقين ، ولو كانت كلماته مخلوقة لنفدت كما تنفد البحار ، اه .

الحادية والثلاثون : ما جاء فى المشيئة والإرادة ، قال الحافظ : قال ابن بطلان غرض البخارى لإثبات المشيئة والإرادة ، وهما بمعنى واحد ، وإرادته تعالى صفة من صفات ذاته ، وزعم المعتزلة أنها صفة من صفات فعله وهو فاسد ، اه . وقد ترجم البيهقي فى كتاب الاسماء والصفات جماع أبواب إثبات صفة المشيئة والإرادة لله تعالى وكلتاهما عبارتان عن معنى واحد ، اه . وقال القسطلانى : لافرق بين المشيئة والإرادة إلا عند الكرامة حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما يشاء الله تعالى بها من حيث يحدث ، والإرادة حادثة متعددة بعدد المرادات ، اه . وقال الشيخ ابن تيمية فى فتاواه : وقد جاءت الإرادة فى كتاب الله على نوعين : أحدهما الإرادة الدينية كما قال تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، وغير ذلك من الآيات التى ذكرها ابن تيمية ، والثانى الإرادة الكونية كما قال الله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » الآية ، وغير ما قال : وهذا تقسيم شريف وهو أيضاً وارد فى كتاب الله فى الإذن والأمر والكلمات والتحریم والحكم والقضاء ، وبمعرفة تدفع شبهات عظيمة ، انتهى مختصراً . وفى تقرير شيخ الهند : اعلم أن غرض البخارى الرد على المعتزلة وغيرهم ، وأشار أيضاً إلى أن ما قال أهل الحق فى المشيئة والإرادة لا يناسبهم فإن المراد من المشيئة هو الذى ثبت بالوحى ، فإن مدار الدين على الوحى ومعنى

المشيئة الصريح هو أن لا مستكره له ولا مكروه (*) له فانظر في الاحاديث وافهم .

الثانية والثلاثون : « ولا تنفع الشفاعة إلخ » ، سيأتى الكلام عليه في محله في اللامع ، قال الحافظ : هذا أول باب تكلم فيه البخارى عن مسألة الكلام ، اه . وقد عرفت في الباب الثامن والثمسين أنه أول باب في ذلك عند الشيخ قدس سره ، وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف .

الثالثة والثلاثون : كلام الرب مع جبريل قال العيني : فيه أيضاً لإثبات كلام الله تعالى ، اه . وهو ظاهر وفي تقرير المكي في هذا الباب : قوله « بشرنى » ، فثبت ، الكلام ، اه . قال الحافظ : قوله « بشرنى » ، وفي مناسبتة لترجمة غموض وكأنه من جهة أن جبريل إنما يبشر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بأمر يتلقاه عن ربه عز وجل فكأن الله تعالى قال لجبريل بشر ، اه .

الرابعة والثلاثون : قوله تعالى « أنزله بعله إلخ » ، وهو بمنزلة النص على أن القرآن منزل من السماء ، فلو كان مخلوقاً بلفظ « كن » ، فأى فاقة إلى إنزاله ؟ وفى قر الآثار : اعلم أن نزول القرآن عليه - عليه الصلاة والسلام - عبارة عن وصوله إليه عليه الصلاة والسلام بواسطة ألفاظ دالة عليه بواسطة الملك ، اه . قال الحافظ : قال ابن بطال : المراد بالإينزال لفهام العباد معانى الفروض التى فى القرآن ، وليس لإنزاله له كما ينزال الاجسام المخلوقة ، لأن القرآن ليس بجسم ولا مخلوق ، قال الحافظ : والكلام الثانى متفق عليه بين أهل السنة سلفاً وخلفاً ، وأما الاول فهو على طريقة أهل التأويل ، والمنقول عن السلف اتفاقهم على أن القرآن كلام الله غير

مخلوق تلقاه جبريل عن الله ، وبلغه جبريل إلى محمد ﷺ ، وبلغه صلى الله عليه وسلم إلى أمته ، اه .

الخامسة والثلاثون : قوله تعالى « يريدون أن يدلوا لكلام الله » .

السادسة والثلاثون : كلام الرب يوم القيامة .

السابعة والثلاثون : قوله تعالى « كلم الله موسى تكليماً » ، سيأتي الكلام على هذه الأبواب الثلاثة في اللامع .

الثامنة والثلاثون : كلام الرب مع أهل الجنة ، وغرض هذا الباب كالأبواب السابقة ظاهر ، وهو ما بصده من إثبات كلامه تعالى بوجوه متنوعة ، قال الحافظ : كلام الرب مع أهل الجنة ، أى بعد دخولهم الجنة ، قال ابن بطال : بعد ذكر الحديث الأول استشكل بعضهم هذا لأنه يوم أن له أن يسخط على أهل الجنة ، وهو خلاف ظواهر القرآن كقوله « خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » ، ثم بسط في الجواب ، وحاصله أن المجازاة لما كانت لا تزيد في العادة على المدة ، ومدة الدنيا متناهية ، جاز أن تنهاى مدة المجازاة فتفضل عليهم بالدوام ، والأوجه عندى فى الجواب أنه لما لم يكن شيء على الله تعالى واجباً فكان له أن يسخط عليهم بعد دخولهم الجنة ويأمر بإخراجهم من الجنة ، فدفعه بوعده المنيف أن لا يسخط عليهم بعد ذلك أبداً .

التاسعة والثلاثون : ذكر الله بالأمر إلخ ، الأوجه عندى أنه أشار إلى تفسير الآية مع إثبات ما هو بصده ، وهو إثبات كلامه تعالى ، قال الحافظ : قال البخارى فى خلق أفعال العباد : بين بهذه الآية أن ذكر العبد غير ذكر الله عبده لأن ذكر العبد الدعاء والتضرع والتناه ، وذكر الله الإجابة ، وقال ابن بطال : معنى قوله « باب ذكر الله بالأمر » ، ذكر الله عباده بأن أمرهم بطاعته ويكون من رحمة لهم

ولإنعامه عليهم إذا أطاعوه أو بعذابه إذا عصوه وذكر العباد لربهم أن يدعوه ويتضرعوا إليه ، قال ابن عباس في قوله تعالى : أذكروني أذكركم ، إذا ذكر العبد ربه وهو على طاعته ذكره بوحته ، وإذا ذكره وهو على معصيته ذكره ببعثته ، وذكر الثعلبي في تفسير هذه الآية نحو أربعين عبارة أكثرها من أهل الزها ومرجمها إلى معنى التوحيد والثواب أو المحبة والوصل أو الدعاء والإجابة ، له وفي الجلالين : فاذكروني بالصلاة والتسليم ونحوه ، أذكركم : قيل معناه أجازيكم وفي الحديث عن الله : من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، الحديث .

الأربعون : « فلا تجعلوا لله أنداداً ، في تقرير المكي تم تكفير المعتزلة وهذا شروع في تكفير الجبرية والقدرية بإثبات الكسب للعباد والخلق لله تعالى على سبيل التواتر الذي منكره كافر ، فهذه الأبواب إلى آخر الكتاب أحاديثها مثبتة للكسب وبعضها مثبتة للخلق أيضاً فافهم ، وهذا الباب كالحتم على تكفير المعتزلة لأنهم مشركون ، وقد قال الله تعالى : فلا تجعلوا لله أنداداً ، إلخ ، وإنما قال لأنهم مشركون لأنهم لما نفوا الصفات جعلوا الله تعالى كالصنم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، اهـ . قال الحافظ : قال ابن بطال غرض البخاري في هذا الباب إثبات نسبة الأفعال كلها لله تعالى ، سواء كانت من المخلوقين خيراً أو شراً فهي لله تعالى خلق ، وللعباد كسب ، ولا ينسب شيء من الخلق لغير الله تعالى فيكون شريكاً ونداً ومساوياً له في نسبة الفعل إليه ، وقد نبه الله تعالى عباده على ذلك بالآيات المذكورة وغيرها المصروفة بنفي الأنداد ، قال الكرماني : الترجمة مشعرة بأن المقصود لإثبات نفي الشريك عن الله سبحانه وتعالى ، فكان المناسب ذكره في أوائل كتاب التوحيد ، لكن ليس المقصود هنا ذلك بل المراد بيان كون أفعال العباد بخلق الله تعالى ، إذ لو كانت أفعالهم بخلقهم لكانوا أنداداً لله ، وتضمن الرد على الجهمية في قولهم : لا قدرة للعبد أصلاً ، وعلى المعتزلة حيث قالوا : لا دخل

لقدرة الله تعالى فيها ، والمذهب الحق أن لا جبر ولا قدر ، بل أمر بين أمرين ، قال الحافظ : وقد أظن البخارى فى كتاب « خلق أفعال العباد » فى تقرير هذه المسألة ، واستظهر بالآيات والأحاديث والآثار الواردة عن السلف فيه ، وغرضه هنا الرد على من لم يفرق بين التلاوة والمتلو ، ولذلك أتبع هذا الباب بالتراجم المتعلقة بذلك مثل « باب لا تحرك به لسانك لتعجل به » ، « باب « وأسروا قولكم أو اجهروا به » وغيرهما ، وهذه المسألة هى المشهورة بمسألة اللفظ إلى آخر ما بسطه ، وقد ذكرت كلامه مبسوطاً فى المقدمة فى جملة رد مانقم على البخارى .

الحادية والأربعون : قوله تعالى « وما كنتم تستترون ، الآية فى الحاشية ، قال صاحب التوضيح : غرض البخارى فى الباب لإثبات السمع لله تعالى ، إ ه . قلت : وعلى هذا تكون الترجمة مكررة ، فإن هذه الصفة قد تقدمت فى الباب التاسع ، ولذا رد عليه الحافظ إذ حكى هذا الوجه عن ابن بطال ثم قال : وقد تقدم فى أوائل التوحيد فى قوله « وكان الله سميعاً بصيراً ، والذي أقول : إن غرضه فى هذا الباب لإثبات ما ذهب إليه أن الله يتكلم متى شاء ، إ ه . وفى تقرير شيخ الهند ، أشار المؤلف فى هذا الباب إلى رد فريق من أهل السنة أن الإرادة خلق العبد ليس فيه دخل لله تبارك وتعالى ، وإنما ألجأ إليه فريق منهم بما أورد عليهم بأن العبد ليس له ، الاختيار بل هو مجبور محض ، فكيف العقاب والعذاب ، إ ه . قلت : وأورد الإمام البخارى هذا الحديث فى رسالته « خلق أفعال العباد » تحت قوله : قال أبو عبد الله : ولا توجه القرآن إلا أنه صفة الله ، ولا يقال كيف ما توجه ، وهو قول الجبار أنطق به عباده ، وكذلك تواترت الأخبار عن النبي ﷺ أن القرآن كلام الله وأن أمره قبل خلقه وبه نطق الكتاب ، إ ه . قال الكرماني : قيل المقصود من الباب لإثبات علم الله تعالى والسمع ، وإبطال القياس الفاسد فى تشبيهه بالخلق من سماع الجهر وعدم سماع السر ، وإثبات القياس الصحيح حيث شبه السر

بالجهر لعله أن السكل بالنسبة إليه تعالى سواء ، ا هـ .

الثانية والاربعون : قول الله تعالى د كل يوم هو فى شأن ، بسط الحافظان ابن حجر والمعنى فى غرض المصنف بهذه الترجمة وأقوال العلماء فى ذلك ، وقالوا : قال ابن بطال غرض البخارى الفرق بين وصف كلامه تعالى بأنه مخلوق وبين وصفه بأنه محدث ، فأبطل الاول وأجاز الثانى ، وقال : وهذا قول بعض المعتزلة وأهل الظاهر وهو غلط ، وقال الكرماني : الغالب أن البخارى لا يقصد ذلك ولا يرضى به ولا بما نسب إليه إذ لا فرق بينهما عقلا وعرفاً ونقلًا ، وقال شارح التراجم : مقصوده أن حدوث القرآن وإنزاله إنما هو بالنسبة إلينا ، وكذا ما أحدث من أمر الصلاة فإنه بالنسبة إلى علينا ، ا هـ . وفى تراجم الشاه ولى الله قوله تعالى د كل يوم هو فى شأن ، وصف القرآن بالمحدثية لقرب العهد بالله كما وصف الله تعالى بأنه كل يوم هو فى شأن ، وحدث الله لا يشبه حدث المخلوقين ، وقوله د إن حدثه لا يشبهه إلخ ، أى بحدوث الاحكام لا يتغير ذاته ولا صفاته الحقيقية ، ا هـ .

الثالثة والاربعون : قوله تعالى د لا تحرك به لسانك ، إلخ ، سيأتى الكلام عليه فى اللامع .

الرابعة والاربعون : قوله تعالى د وأسروا قولكم أو اجهروا به ، الآية ، قيل : غرض الترجمة إثبات صفة العلم ، قلت : ليس ذلك بإطلاقه فتكون الترجمة مكررة ، فإنه قد تقدم فى الباب الرابع وبسط الحافظ فى الكلام على الترجمة ، ولخص كلامه التسطلي إذ قال قال ابن بطال مراد البخارى بهذا الباب إثبات العلم لله تعالى صفة ذاتية لاستواء علمه بالجهر من القول والسر ، وتعقبه ابن المنير فقال : ظن أنه قصد بالترجمة إثبات العلم وليس كاطن ، وإلا لتقاطعت المقاصد مما اشتملت عليه الترجمة لاسيما بين العلم وبين حديث د ليس منا من لم يتغن بالقرآن ، وإنما قصد البخارى الإشارة إلى النكتة التى كانت سبب محنته بمسألة اللفظ فأشار بالترجمة إلى

أن تلاوات الخلق تشصف بالسر والجهر، ويستلزم أن تكون مخلوقة وأنها تسمى تغنياً، وهذا هو الحق اعتقاداً لا إطلاقاً حذراً من الإيهام وفراراً من الابتداع لمخالفة السلف في الإطلاق، وقد ثبت عن البخارى أنه قال: من نقل عنى أنى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب، وإنما قلت إن أفعال العباد مخلوقة، اهـ. وفى تراجم شيخ المشايخ الشاه ولى الله الدهلوى: «باب قوله وأسروا قولكم أو اجهروا به»، إلخ، فالقرآن يجهر به ويخافت وهذا من صفاتها (٥)، اهـ.

الخامسة والأربعون: قول النبى ﷺ «ورجل آتاه الله».

السادسة والأربعون: قوله تعالى «يا أيها الرسول بلغ» سيأتى الكلام عليهما فى اللامع.

السابعة والأربعون: قوله تعالى «قل فاتوا بالتوراة»، قال الحافظ: مراده بهذه الترجمة أن يبين أن المراد بالتلاوة القراءة، وقد فسرت التلاوة بالعمل والعمل من فعل العامل، وقال فى كتاب خلق أفعال العباد: ذكر ﷺ أن بعضهم يزيد على بعض فى القراءة وبعضهم ينقص فهم يتفاضلون فى التلاوة بالكثرة والقلة، وأما المتلو وهو القرآن فإنه ليس فيه زيادة ولا نقصان، ويقال فلان حسن القراءة وردىء القراءة، ولا يقال حسن القرآن ولا ردىء القرآن، وإنما يستند إلى العباد القراءة لا القرآن لأن القرآن كلام الرب والقراءة فعل العبد، اهـ. وفى تراجم الشاه ولى الله قوله «ثم أوتيتم القرآن فعملتم»، إلخ، فكلام الله معمول به متلوا وهو عمل من الأعمال، اهـ. وفى تقرير شيخ الهند «باب قول الله فاتوا بالتوراة»، إلخ، أشار إلى أن التلاوة فعل العبد اللاحق بالقرآن، وهذا الفعل حادث والقرآن قديم، الفرض أن القرآن ليس بحادث، وأثبتته البخارى بالأبواب الكثيرة،

إلا أن ما هو في فعل العبد وكسبه يكون حادثاً ، قوله : وسمى النبي ﷺ الإسلام والصلاة عملاً ، إلخ ، فيه إشارة خفية إلى رد ما قالوا إن هذه الثلاثة قديم وإنما مناسبتة بالباب بأنه أشار إلى أن الحمل في الآية بمعنى العمل (لم يحملوها) أى لم يعملوا عليها ، فكأنه تفسير للآية ، اهـ . وفي حاشية السندى وفيه : يتلونه حق تلاوته يتعمونه ، إلخ ، الظاهر أنه فسر يتلون يتبعون على أنه من التلو بمعنى التبع لا من التلاوة بمعنى القراءة ، ويحتمل أنه أخذ العمل من قوله : حق تلاوته ، إذ لا يكون الإنسان مؤدياً للتلاوة حقها إلا إذا عمل بالمتلو كما ينبغى العمل به والله أعلم ، اهـ .

الثامنة والأربعون : باب وسمى النبي ﷺ الصلاة عملاً ، قال الحافظ : قوله باب كذا لم بغير ترجمة وهو كالفصل من الباب الذى قبله ، اهـ . وهكذا فى العيني وزاد ولهذا قال وسمى بالواو ، اهـ . قلت : وهو كذلك ، وتقدم ذكر الصلاة فى الباب السابق وأعادها ههنا اهتماماً ، وتقدم ما فى تقرير شيخ الهند فى الصلاة فى الباب السابق .

التاسعة والأربعون : قوله تعالى : إن الإنسان خلق هلوياً ، قال الحافظ : قال ابن بطال : مراده فى هذا الباب إثبات خلق الله تعالى للإنسان بأخلاقه من الملح والصبر ، وقد استثنى الله المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون لا يضرعون بتكررها عليهم ، ولا ينعون حق الله فى أموالهم لأنهم يحسبون بها الثواب ويكسبون بها التجارة الرابحة فى الآخرة ، وهذا يفهم منه أن من ادعى لنفسه قدرة وحولاً بالإمسك والشح والضجر من الفقر وقلة الصبر لقدّر الله تعالى ليس بعالم ولا بعايد لأن من ادعى أن له قدرة على نفع نفسه أو دفع الضر عنها فقد افترى ، انتهى ملخصاً : قال الحافظ : وأوله كاف فى المراد فإن قصد البخارى أن الصفات المذكورة بخلق الله تعالى فى الإنسان لا أن الإنسان يخلقها بفعله ، اهـ .

الحنسون : ذكر النبي ﷺ وروايته عن ربه ، قال الحافظ : يحتمل أن تكون الجملة الأولى محذوفة المفعول ، التقدير ذكر النبي ﷺ ربه عز وجل ، ويحتمل أن يكون ضمن الذكر معنى التحديث فعدها بمن ، فيكون قوله عن ربه متعلقاً بالذكر والرواية معاً ، وقد ترجم هذا في كتاب خلق أفعال العباد بلفظ : ما كان النبي ﷺ يذكر ويروى عن ربه عز وجل وهو أوضح ، وقد قال ابن بطال معنى هذا الباب أن النبي ﷺ روى عن ربه السنة كما روى عنه القرآن ، قال الحافظ : والذي يظهر أن مراده تصحيح ما ذهب إليه كما تقدم التنبيه عليه في تفسير المراد بكلام الله سبحانه وتعالى ، ١٥٠ . قلت : الظاهر أنه أشار بقوله ويريدون أن يبدلوا كلام الله ، ردأ على ابن بطال إذ قال : والذي يظهر أن غرضه أن كلام الله لا يختص بالقرآن فإنه ليس نوعاً واحداً كما تقدم نقله ، وإنه وإن كان غير مخلوق وهو صفة قائمة به فإنه يلقيه على من يشاء من عباده ، ١٥١ . وفي تراجم شيخ المشايخ الدهلوي : قوله : باب ذكر النبي ، إلخ ، قوله : يرويه عن ربه ، فكلام الله تعالى مروي مذکور بلسان النبي ﷺ ، ١٥٢ . ويشكل في أحاديث هذا الباب حديث عبد الله بن مغفل في الترجيع فإنه لا مطابقة له بالترجمة على الظاهر ، قال الحافظ : قال ابن بطال وجه دخول هذا الحديث في الباب أنه ﷺ كان أيضاً يروى القرآن عن ربه ، وقال الكرماني : الرواية عن الرب أهم من أن تكون قرآناً أو غيره بدون الوسطة وبالواسطة ، وإن كان المتبادر هو ما كان بغير الوسطة ، ١٥٣ . وفي تراجم الشاه ولي الله الدهلوي القراءة يدخل فيها الترجيع وهو من صفاتها ، ١٥٤ . ولا يبعد عندي أن يقال إن الإمام البخاري أشار بقراءة سورة الفتح إلى الروايات التي وردت في قصة الحديبية ، من رواية النبي ﷺ عن ربه تعالى ، ويستنبط ذلك ما ذكره السيوطي في قصة بيعة الشجرة وفيه : و نادى منادى رسول الله ﷺ : ألا إن رمح القدس قد نزل على رسول الله ﷺ فأمره بالبيعة ، الحديث .

الحادية والخمسون : ما يجوز من تفسير التوراة إلخ ، غرض الترجمة ظاهر وهو أنه استدل بذلك على مطلوبه وهو أن القراءة فعل القارىء لأن التفسير لا بد أن يكون من فعل المفسر ، قال الحافظ : قوله تعالى : « قل فأتوا بالتوراة ، الآية » وجه الدلالة أن التوراة بالعبرانية وقد أمر الله تعالى أن تتلى على العرب وهم لا يعرفون العبرانية ، فقضية ذلك الإذن في التعبير عنها بالعربية ، انتهى . وفي تراجم الشاه ولي الله قوله : « إن هرقل دعا ترجمانه إلخ » ، فكلام مفسر مترجم ، انتهى . وفي الفيض : « فالتوراة من الله تعالى وتفسيرها من أفعال العباد ، وكذا الكتابة من أفعالهم ، فهل يقول عاقل إن التلاوة والكتابة وأمثالها من صفاته تعالى ؟ وإذن وجب الفرق بين الوارد والمورد وفعل العبد وصفة الله تعالى ويقضى العجب بما نسب إلى الخاتبة أن المكتوب ما بين الدفتين أيضاً قديم ، اهـ .

الثانية والخمسون : الماهر بالقرآن مع السفارة إلخ ، قال ابن بطال : لعل البخارى أشار بأحاديث هذا الباب إلى أن الماهر بالقرآن هو الحافظ له مع حسن الصوت به والجمهور به بصوت مطرب بحيث يلتذ صاحبه ، انتهى . قال الحافظ : والذي قصده البخارى إثبات كون التلاوة فعل العبد فإنها يدخلها التزيين والتحسين والتطريب وقد يقع بأضداد ذلك وكل ذلك دال على المراد ، وقد أشار إلى ذلك ابن المنير فقال : « ظن الشارع أن غرض البخارى جواز قراءة القرآن بتحسين الصوت ، وليس كذلك ، وإنما غرضه الإشارة إلى ما تقدم من وصف التلاوة بالتحسين والرجوع والخفض والرفع ومقارنة الأحوال البشرية كقول عائشة « يقرأ القرآن في حجرى وأنا حائض » ، فكل ذلك يحقق أن التلاوة فعل القارىء ، وتصف بما تصف به الأفعال ، ويتعلق بالظروف الزمانية والمكانية ، انتهى . وفي تراجم الشاه ولي الله قوله « حسن الصوت بالقرآن يمجهر به » ، فالقرآن مصوت به بجمهور متلو بالأسن ، انتهى . وفي تقرير المكي : قوله : الماهر ثبت الكسب ، اهـ .

الثالثة والخمسون : قوله تعالى : « فاقروا ما تيسر » ، قال الحافظ : ومناسبة هذه الترجمة وحديثها للأبواب التي قبلها من جهة التفاوت في الكيفية ، وجهة جواز نسبة القراءة للقارى ، انتهى . وفي التراجم للشاه ولي الله قوله « كذلك أنزلت » فالقراءة منسوبة إلى العباد مختلفة باختلافهم .

الرابعة والخمسون : قوله تعالى : « ولقد يسرنا القرآن للذكر لئلا يخفى » ، قال الحافظ : مناسبة هذا الباب بما قبله من جهة الاشتراك في لفظ التيسير ، قال ابن بطال : تيسير القرآن تسهيله على لسان القارى حتى يسارع إلى قراءته ، فربما سبق لسانه في القراءة فيجوز الحرف إلى ما بعده ويحذف الكلمة جرساً على ما بعدها ، قال الحافظ : وفي دخول هذا في المراد نظر كبير ، انتهى . قلت : وترجم عليه البيهقي في كتاب الاسماء والصفات « باب الفرق بين التلاوة والمتلو » ، قال الله تعالى : « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر » ، ثم قال بعد ذكر عدة آيات فالقرآن الذي تلاوه كلام الله تعالى ، وهو متلو بالسنتنا على الحقيقة ، مكتوب في مصاحفنا ، محفوظ في صدورنا ، مسموع بأسماعنا ، غير حال في شيء منها ، إذ هو من صفات ذاته غير بائن منه ، وهو كما أن الباري عز وجل معلوم بقلوبنا ، مذكور بالسنتنا ، مكتوب في كتبنا ، معبود في مساجدنا ، مسموع بأسماعنا ، غير حال في شيء منها ، وأما قراءتنا وكتابتنا وحفظنا فهي من اكتسابنا ، وأكسابنا مخلوقة لا شك فيه ، انتهى . قال الحافظ : في باب قوله تعالى « ولا تجعلوا الله أندادا » ، قال البيهقي : في كتاب الاسماء والصفات مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنّة : أن القرآن كلام الله وهو صفة من صفات ذاته ، وأما التلاوة فهم على طريقتين ، منهم من فرق بين التلاوة والمتلو ، ومنهم من أحب ترك القول فيه ، وأما ما نقل عن أحمد ابن حنبل أنه سوى بينهما ، فإنما أراد حسم المادة لئلا يتدرع أحد إلى القول بخلق القرآن ، اهـ .

الخامسة والخمسون : قوله تعالى « بل هو قرآن مجيد » الآية ، سيأتي الكلام

(باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ إلخ)

عليه في اللامع وهذا آخر الابواب التي تكلم عليها الشيخ قدس سره في اللامع ،
ويأتي بعده في البخارى ثلاثة أبواب .

السادسة والخمسون : قوله تعالى : والله خلقكم وما تعملون .

السابعة والخمسون : قراءة الفاجر والمنافق .

الثامنة والخمسون : قوله تعالى : ونضع الموازين القسط الآية ، سيأتي الكلام
على هذه الثلاثة مفصلاً إن شاء الله تبارك وتعالى بعد تمام كلام الشيخ قدس سره
في اللامع ، فهذا إجمال الكلام على أبواب هذا الكتاب والآن نعود إلى أصل التقرير .

(١) لم يتعرض له الشيخ قدس سره اكتفاء بما تقدم ، ولم يتعرض افرض
الترجمة أحد من الشراح والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى ترجم
بذلك ، أولاً دفعاً لما يتوهم بما تقدم من لفظ كتاب الرد إلخ ، الرد على التوحيد
حاشاء الله من ذلك ، فأثبت بهذه الترجمة إثبات التوحيد الذي دعا إليه النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم خلافاً لتوحيد المبتدعة الذي تقدم ذكره ، وهذا كله على تقدير نصب
التوحيد في الكتاب ، وأما على نسخة الشراح من لفظ كتاب التوحيد فلا إشكال
في هذه الترجمة لأنه موافق للكتاب على هذا ، وبسط الشراح ههنا في الأبحاث المتعلقة
بالتوحيد كما في الفتح وغيره ، قال القسطلاني : التوحيد هو الشهادة بأن الله واحد ،
ومعنى أنه تعالى واحد كما قال بعضهم ، نفي التقسيم لذاته ، ونفي التشبيه عن حقه
وصفاته ، ونفي الشريك معه في أفعاله ومضروعاته ، فلا تشبه ذاته الذوات ،
ولا صفته الصفات ، ولا فعل لغيره ، حتى يكون شريكاً له في فعله أو عديلاً له ، وهذا
هو الذي تضمنته سورة الإخلاص من كونه واحداً صمداً إلى آخرها ، فالحق سبحانه
مخالف لمخلوقاته كلها مخالفة مطلقة ، انتهى . وبسط في تقرير شيخ الهند قوله :
وأن يوحدوا الله ، هذا موضع الترجمة ، والتوحيد هو الذي جاء في الحديث الثاني

قوله (أعوذ بعزتك) ذكره (١) لإثبات عزته تبارك وتعالى ، فإن استعاذته ﷻ بعزته تتوقف على كون العزة صفة له تعالى .

عن معاذ رضى الله تعالى عنه عدم الشرك بالله الذى يعرفه الناس ، لا أن ذات الله واحد دون الصفات كما قالت المعتزلة ، وقال الأستاذ العلامة : فيه إشارة إلى رد بعض أهل السنة الذين قالوا : إنا لا نعلم معنى قوله : « الله واحد » ، فإن هذه الوحدة ليست هى التى تكون فى الحكم المنفصل فإن الله تعالى منزّه عن الكمية ، والبخارى يفهم هذه التدقيقات الفلسفية لغواً لا يعابها ، قال مولانا سله الله : والذى يظهر لى من التوحيد والله أعلم هو أنا نوهب من الله تعالى علم السلب فقط ، مثلاً إن سألنا أحد آله جسم ؟ قلنا : لا جسم ، قال : صورة ؟ قلنا : لا قال : له مكان ؟ قلنا لا ، حتى أن كل شيء تنزه الله تعالى منه ، فهذا هو علنا ، وإن قال الناس لنا جاهلاً أو عالماً ، فإن قيل لإذالم تكن هذه الصفات فى الله تعالى فآله أى شيء ؟ قلنا : لا نعلم ما كلفيته وأى شيء هو ، ولا يلزم من نفي صفات الممكن نفي وجود الباري ، فإنه تعالى واجب الوجود ، لا نعلمه أيضاً إلى آخر ما بسط ، وقال الحافظ فى آخر حديث الكتاب التنزيهات تدرك بالعقل بخلاف الكمالات فإنها تقصر عن إدراك حقائقها كما قال بعض المحققين ، الحقائق الإلهية لا تعرف إلا بطريق السلب كما فى العلم لا يدرك منه إلا أنه ليس بمجاهل ، وأما معرفة حقيقة عليه فلا سبيل إليه ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وترجم عليه البخارى «باب قول الله : وهو العزيز الحكيم ، وهذا الباب السابع من أبواب كتاب الرد على الجهمية ، قال الحافظ : قال ابن بطلال : العزيز يتضمن العزة ، والعزة يحتمل أن تكون صفة ذات بمعنى القدرة والعظمة ، وأن تكون صفة فعل بمعنى القهر لمخلوقاته والغلبة لهم ، ولذلك صحت إضافة اسمه إليها ، قال البيهقي : العزة تكون بمعنى القوة فترجع إلى معنى القدرة ثم ذكر نحواً مما ذكره ابن بطلال والذى يظهر أن مراد البخارى فى الترجمة إثبات العزة لله ردّاً على من قال : إنه العزيز بلا عزة ، انتهى . وتقدم فى كتاب الإيمان ، «باب الحلف بعزة الله ، وللسلف فى مسألة الصفات قولان ، قال

(ويكتب على نفسه) أى يوجب (١) منه منه وفضلا .

النورى : اعلم أن لاهل العلم فى أحاديث الصفات وآيات الصفات قولين : أحدهما وهو مذهب معظم السلف أو كلهم أنه لا يتكلم فى معناها ، بل يقولون يجب علينا أن نؤمن بها ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله تعالى مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثل شئ ، وأنه منزّه عن التجسم والانتقال والتحيز فى جهة ، وعن سائر صفات المخلوق ، وهذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمين ، واختاره جماعة من محققهم وهو أسلم ، وحكوا القول الثانى وهو مذهب معظم المتكلمين أنها تتناول على ما يليق بها على حسب مواقعها ، وإنما يسوغ تأويلها لمن كان من أهلها ، بأن يكون عارفاً بلسان العرب وقواعد الأصول والفروع إلى آخر ما بسطه وسيأتى فى الباب السابع عشر عن الحافظ أن للسلف فيه ثلاثة أقوال .

(١) قال الحافظ : قوله « وهو يكتب على نفسه » كذا لا يذّر ، وسقطت الواو لغيره ، وعلى الأول فالجمله حالية ، وعلى الثانى فيكتب على نفسه ، بيان لقوله « كتب » والمكتوب هو قوله « إن رحمتى إلخ » ، وفى الجلائين : قوله ، « كتب » قضى على نفسه الرحمة فضلاً منه ، انتهى . وفى الجمل : قوله « فضلاً منه » أى إيجاباً على وجه التفضل والإحسان ، وذلك لأنه وعد بالرحمة فصارت الرحمة واجبة بمقتضى الوعد ، لأن إخلاف الوعد نقص ، وهو على الله محال ، وفيه رد على من قال : إن الرحمة واجبة عليه مطلقاً ، لا بالوعد ، والمراد بالرحمة ما يعم الدارين ، انتهى . وقد ترجم عليه البخارى « باب قول الله تعالى ، « ويحذركم الله نفسه » ، وهذا هو الباب الخامس عشر من أبواب كتاب الرد على الجهمية ، والغرض منه لإطلاق النفس على الله تعالى ، قال الحافظ : قال ابن بطال : فى هذه الآيات والأحاديث إثبات النفس لله تعالى وقال الكرماني : ليس فى حديث ابن مسعود هذا ذكر النفس ، ولعله أقام استعمال أحد مقام النفس لتلازمهما فى صحة استعمال كل واحد منهما مقام الآخر ، ثم قال والظاهر أن هذا الحديث كان قبل هذا الباب فنقله الناسخ إلى هذا الباب ، انتهى . قال الحافظ : وكل هذا غفلة عن مراد البخارى فإن ذكر النفس ثابت فى هذا

(باب قوله وكان "عرشه على الماء")

أراد بذلك إثبات العرش له ، ليثبت بذلك صفة له تعالى وهو استقراره عليه واستواؤه والاستيلاء والغلبة صفة له تبارك وتعالى .

الحديث وإن كان لم يقع في هذه الطريق ، لكنه أشار إلى ذلك كعادته ، فقد أورده في تفسير سورة الأنعام والأعراف بزيادة ، ولذلك مدح نفسه ، انتهى . وفي الحاشية المصرية عن شيخ الإسلام قوله : « ويحذركم الله نفسه ، أى ذاته ، بالإضافة بيانية وفيه تقدير مضاف أى يحذركم عقابه ، وقيل إطلاق النفس عليه تعالى ممنوع ، وإنما ذكرت في الآية الثانية في كلامه للشاكلة ، وعليه فالمراد بالنفس في الأولى نفس عباد الله كما قيل به ، انتهى . قلت : قال البيهقي في كتاب الأسماء والصفات : والنفس في كلام العرب على وجوه : فمنها نفس منقوسة مجسمة مروحة ، ومنها مجسمة غير مروحة ، تعالى الله عن هذين علواً كبيراً ، ومنها نفس بمعنى إثبات الذات ، كما تقول في الكلام هذا نفس الأمر : يريد إثبات الأمر ، لا أن له نفساً منقوسة ، أو جسماً مروحاً ، فعلى هذا المعنى يقال في الله سبحانه : إنه نفس لا أن له نفساً منقوسة ، اهـ .

(١) هذا هو الباب الثاني والعشرون من كتاب الرد ، وما أفاده الشيخ قدس سره في غرض الترجمة ظاهر ، وفي حاشية الهندية ، عن الفتح والعيني ، ذكر هاتين الآيتين تنبيهاً على فائدتين : الأولى من قوله « وكان عرشه على الماء » هي لدفع توهم من قال : إن العرش لم يزل مع الله تعالى ، مستدلين من قوله « كان الله ولم يكن شيء » وكان عرشه على الماء ، وهذا مذهب باطل والإضافة للتشريف كبيت الله ، وسماه عرشه لأنه مالكة وخالقه ، والفائدة الثانية من قوله « وهو رب العرش العظيم » لدفع توهم من قال من الفلاسفة : إن العرش هو الخالق والصانع ، وقوله « رب العرش » يبطل هذا القول الفاسد ، فإنه يدل على أنه مربوب مخلوق ، والمخلوق كيف يكون خالفاً ، انتهى مختصراً ، وأجمل الحافظ الكلام على أن الاستواء صفة ذات أو صفة فعل .

(كان يدعوهم عند الكرب) ودعاؤه (١) عليه الصلاة والسلام ، لا سيما عند الكرب ، إمارة عروجها إلى السماء ، فإن الدعاء إذا لم تقبل ولم تعرج كانت لغواً وبذلك يثبت مناسبة الترجمة .

(لا يجوز حناجرهم) فيه الترجمة (٢) حيث كان كناية عن عدم القبول على توجبه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من مطابقة الحديث بالترجمة وجيه وقال الكرماني: فإن قلت هذا الحديث لا تعلق له بالترجمة ، قلت : هذا والحديثان اللذان بعده مقامها اللائق بها الباب السابق ، ولعل الناسخ نقلها إلى ههنا على أن هذا الباب كأنه من تمة الباب المتقدم ، لأنهما متقاربان في القصد ، بل هما متحدان ، ويحتمل أن يقال أراد بهذا وبالثالث بيان المعراج ، وبالثاني لازم لا يجاوز حناجرهم ، أى لا يصعد إلى الله تعالى ، انتهى . ويمكن عندي أن يقال : إن هذا الدعاء ذكر وعمل صالح ، والعمل الصالح يرفعه كما تقدم عن مجاهد في ترجمة الباب .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على هذا الحديث «باب قوله تعالى: تعرج الملائكة والروح إليه» إلخ، قال الحافظ : قال ابن بطلال : غرض البخارى في هذا الباب الرد على الجهمية المجسمة في تعلقها بهذه الظواهر، وقد تقرر أن الله ليس بجسم ، فلا يحتاج إلى مكان يستقر فيه ، وإنما أضاف المعارج إليه إضافة تشريف ، ومعنى الارتفاع إليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان ، انتهى ، قال الحافظ : وخلطه المجسمة بالجهمية من أعجب ما يسمع ، انتهى . ولا يبعد عندي أن يقال إن مقصود الترجمة لإثبات اسم العلى ، ثم رأيت تقرير الشيخ المكي فكتب المقصود من هذا الباب لإثبات صفة العلوية تعالى ، كما يدل عليه كلمة تعرج وتصدق ونحوهما ، والرد على الجهمية من جهة أنهم أنكروا الصفات كلها ، انتهى . وهو أوجه .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره وجيه ، وحاصله أن قوله عليه الصلاة والسلام «لا يجاوز حناجرهم» فيه توجيهان معروفان ، ففي هامش البخارى له تأويلان :

(مستقرها تحت العرش) فكان عروجا (١) لها إليه ولا ينكر ما (٢) في الشمس من روحانية .

أحدهما أنه لا تنفقه قلوبهم ، أو لا ينتفعون بما تلوه منه ، والثاني: لا تصعد نلاوتهم في جملة الكلمة الطيب المتصعد إلى الله تعالى ، انتهى . وقال الحافظ : قوله لا يجاوز يحتمل أنه لكونه لا تنفقه قلوبهم ، ويحملونه على غير المراد به ، ويحتمل أن يكون المراد أن نلاوتهم لا ترتفع إلى الله ، انتهى . فتوجيه الشيخ قدس سره مبنى على أحد التوجيهين المذكورين كما ترى ، وقال العيني : لا مطابقة بينه وبين الترجمة بحسب الظاهر ، وقد تكلف بعضهم في توجيه المطابقة فقال : ما حاصله إن في الرواية التي في المغازي : وأنا أمين أمن في السماء ما يدل عليها ، وهو أن معنى قوله : من في السماء ، على أن العرش في السماء ، وفيه تصسف ، وكذلك تكلف فيه الكرمانى حيث قال مالم يخلصه : أن يقال ؛ دل عليها : لازم قوله لا يجاوز حناجرهم ، أى لا يصعد إلى السماء ، وفيه جر ثقل ، انتهى . وحكى القسطلانى توجيه الحافظ ، ثم قال : وهذه عادة البخارى في إدخال الحديث في الباب للفظه تكون في بعض طرقه هي المناسبة ، لذلك الباب يشير إليها قاصداً ، تشجيذاً للأذهان والحث على الاستحضار ، انتهى . وأنت خبير بأن توجيه الشيخ قدس سره أوجه ، ولا يرد عليه إيراد ما .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره من وجه المطابقة وجيه جداً ، وهو ظاهر لا خفاء فيه ، قال الحافظ : قال ابن المنير : جميع الأحاديث في هذه الترجمة مطابقة لها إلا حديث ابن عباس رضى الله عنه فليس فيه إلا قوله : رب العرش ، ومطابقته والله أعلم من جهة أنه به على بطلان قول من أثبت الجهة إلى آخر ما بسطه ، وذكر هذا الكلام بعد حديث أبي ذر ولم يتعرض بخصوصه لحديث أبي ذر ، وقال العيني : بعد حديث أبي ذر هذا مطابقته للترجمة تتأق ببعض التصسف ، بيانه أنه لما به على بطلان قول من أثبت الجهة من قوله : ذى المعارج ، فذكر البحث الذى ذكره الحافظ متعلقاً بحديث ابن عباس ولا تعلق له بحديث أبي ذر .

(٢) أجاب الشيخ قدس سره ما يرد على استئذان الشمس ومجودها مع كونها

(شافعوها) معناه المنافقون (١) ، وإنما سموا بذلك لاختلاطهم وازدواجهم لهم في الدنيا (٢) وفي الآخرة أيضا ولو إلى مدة معلومة ، والشفع

من الجمادات ، قال الحافظ : قال ابن بطلال : استئذان الشمس معناه أن الله يخلق فيها حياة يوجد القول عندها لأن الله قادر على إحياء الجماد والموات ، وقال غيره : يحتمل أن يكون الاستئذان أسند إليها مجازاً ، والمراد من هو موكل بها من الملائكة ، انتهى . قال النووي : وأما سجود الشمس فهو تمييز وإدراك يخلقه الله تعالى فيها ، انتهى .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ، أوجه بل وجيه بل متعين ، وهكذا في تقرير المكي إذ قال : قوله شافعوها وهو ما يكون شفعا فإن المنافقين شفعا (*) مقابل الوتر للسليين . اهـ . وقال الحافظ في الرقاق : قوله فيها منافقوها ، كذا للأكثر ، وفي رواية إبراهيم بن سعد يعني رواية الباب فيها شافعوها أو منافقوها ، شك إبراهيم ، والاول المعتمد ، انتهى . وما في المعنى وتبعه القسطلاني قوله : شافعوها أى شافعوها الامة ، وأصله شافعون سقطت النون للإضافة ، من شفع بشفع شفاعته فهو شافع وشفيع ، انتهى ليس بوجيه .

(٢) وقد قال عز اسمه : د يوم يقول المنافقون والمنافقات ، الآية ، وفيها د ينادونهم ألم نكن معكم قالوا بلى ، وفي الجلالين قوله : ألم نكن معكم على الطاعة ، وفي الجبل عن القرطبي : د ينادونهم ألم نكن معكم في الدنيا نصلى كما تصلون ونغزو مثل ما تغزون ، إلى آخره ، وفي الدر المنثور : وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله : د يوم يقول المنافقون ، الآية ، قال : بينما الناس في ظلة إذ بعث الله نوراً فلما رأى المؤمنون النور توجهوا نحوه ، وكان النور لهم دليلاً إلى الجنة من الله ، فلما رأى المنافقون المؤمنون قد انطلقوا تبعوهم ، فأظلم الله على المنافقين فقالوا حينئذ : انظرونا نفتبس من نوركم فإننا كنا معكم في الدنيا ، قال المؤمنون : ارجعوا حيث

الجمع (١) والازدواج ، وكلمة أوشك من الراوى .

جنتهم من الظلة فالتمسوا هنالك النور ، انتهى . قال الحافظ : قال ابن بطال : فى هذا الحديث أن المناققين يتأخرون مع المؤمنين رجاء أن ينفعهم ذلك بناء على ما كانوا يظهرونه فى الدنيا ، فظنوا أن ذلك يستمر لهم فبىز الله تعالى المؤمنين بالغرة والتحجيل ، إذ لا غرة للمناقق ولا تحجيل ، قال الحافظ : قد ثبت أن الغرة والتحجيل خاص بالامة المحمدية ، فالتحقيق أنهم فى هذا المقام يتميزون بعدم السجود بإطفاء نورهم بعد أن حصل لهم ، ويحتمل أن يحصل لهم الغرة والتحجيل ثم يسلبان عند إطفاء النور ، وقال القرطبي : ظن المناققون أن تستمر بالمؤمنين ينفعهم فى الآخرة كما ينفعهم فى الدنيا جهلا منهم ، ويحتمل أن يكونوا حشروا معهم ، لما كانوا يظهرونه من الإسلام فاستمر ذلك حتى ميزهم الله تعالى منهم ، إلى آخر ما بسط .

(١) قال الراغب : الشفع ضم الشيء إلى مثله ، ويقال للشفع شفع ، والشفاعة الانضمام إلى آخر ، ناصر له وسائل عنه ، والشفعة طالب مبيع وهو من الشفع ، انتهى . وترجم الإمام البخارى على هذا الحديث « باب قوله تعالى : وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة ، وغرضه ظاهر ، وهو الرد على من أنكر رؤيته تعالى يوم القيامة من أهل البدع ، وفى تقرير المسكى : المقصود من هذا لإثبات الرؤية ، انتهى . قال الحافظ : قال ابن بطال : ذهب أهل السنة وجمهور الامة إلى جواز رؤية الله الآخرة ومنع الخوارج والمعتزلة وبعض المرجئة ، إلى آخر ما بسط فى دلائل أهل السنة فى ثبوت ذلك ، وفى رد ما تمسك به المخالفون ، وفى شرح العقائد النسفية ورؤية الله تعالى بالبصر جائزة فى العقل واجبة بالنقل ، وقد ورد الدليل السمعى بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى فى الدار الآخرة ، أما الكتاب فقوله تعالى : وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة ، وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام : « إنكم سترون ربكم ، الحديث ، رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، وأما الإجماع فهو أن الامة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية

في الآخرة وإن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ، اهـ . مختصراً ، قال النووي : اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله تعالى ممكنة غير مستحيلة عقلاً ، وأجمعوا أيضاً على وقوعها في الآخرة ، وزعمت طوائف من أهل البدع المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة أن الله تعالى لا يراه أحد من خلقه ، وأن رؤيته مستحيلة عقلاً وهذا الذي قالوه خطأ صريح وجهل قبيح ، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ، فمن بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة المؤمنين ، ورواها نحر من عشرين صحابياً عن رسول الله ﷺ ، وآيات القرآن فيها مشهورة ، اهـ . قال الحافظ : جمع الدارقطني طرق الأحاديث الواردة في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على العشرين ، وتبعها ابن القيم في حادى الأرواح ، فبلغت الثلاثين وأكثرها جياذ ، وأسند الدارقطني عن يحيى ابن معين قال : عندي سبعة عشر حديثاً في الرؤية صحاح ، اهـ . وفي الفتاوى الحديثة لابن حجر المكي ، وسئل نفع الله به عن النساء يرين الله تعالى في الموقف كالرجال فأجاب بقوله : نعم ، بل قال جمع من أهل السنة أنها تحصل للنافقين في الموقف ، وجمع أنها تحصل للكافرين ثم يحجبون عنه ، وأما الرؤية في الجنة فأجمع أهل السنة أنها حاصلة للأنبياء والرسل والصديقين من كل أمة ، ورجال المؤمنين من البشر من هذه الأمة ، واختلف في نساء هذه الأمة فقيل : لا يرين لأنهن مقصورات في الحيام ، ولم يرد تصريح برؤيتهن ، وقيل : يرين لعموم النصوص ، وقيل : يرين في مثل أيام الأعياد التي كانت في الدنيا كيوم الجمعة ، فإن التجلي فيها عام ، وأخرج الدارقطني حديث : إذا كان يوم القيامة رأى المؤمنون ربهم عز وجل ، وفيه ويراها المؤمنات يوم الفطر والاضحى ، اهـ . قلت : وظاهر (*) ما في المشكاة برواية الترمذى وابن ماجه عن أبي هريرة في حديث طويل ، وفي آخره :

(هل بينكم وبينه آية) الظاهر (١) أن القصة مقبولة من بعض الرواة ، فإن طلب العلامة يكون قبل المعرفة إذ لا حاجة إلى العلامة بعد إقرارهم بأنه لهم الحق ، ولا يبعد حمله على أن العلامة كثيراً ما يكون لمزيد طمأنينة لا لشك في ذي العلامة والله أعلم .

و ثم تنصرف إلى منازلنا فيلتقانا أزواجنا فيقلن : مرحباً وأهلاً لقد جئت وإن بك من الجمال أفضل مما فارقتنا عليه ، فنقول : إنا جالسنا اليوم ربنا الجبار ، وبحقنا أن تنقلب بمثل ما انقلبنا ، الحديث ، إن (*) النساء لم تكن مع الرجال ، والتأويل مساغ فقد قال الحافظ ابن تيمية في فتاواه : يمكن أن يكون نسائهم المؤمنات رأين الله في منازلهن في الجنة رؤية اقتضت زيادة الحسن والجمال كما جاء مفسراً في أحاديث أخر ، اهـ . وللسيطوطي رسالة مستقلة مسماة بـ « تحفة الطلاب برؤية الله للنساء » أثبت فيها رؤيتهن لله تعالى ، وأطال ابن تيمية الكلام في لإثبات رؤيتهن ، وذكر ابن تيمية قدس سره في فتاواه في مسألة رؤية الكفار ثلاثة أقوال :

الاول : أنهم لا يرون بحال ، وهو قول أكثر المتأخرين ، وعليه يدل عموم كلام المتقدمين ، وعليه جمهور أصحاب أحمد وغيرهم .

الثاني : أنه يراه من أظهر التوحيد من مؤمنى هذه الأمة ومناقبها وغبرات أهل الكتاب ، وذلك في عرصة القيامة ، ثم يحتجب عن المناقبين فلا يرونه بعد ذلك ، وهو قول ابن خزيمة .

الثالث : أنهم يرونه رؤية تعريف وتعذيب ، كاللص إذا رأى السلطان ، ثم يحتجب عنهم ، وهو قول أبي الحسن بن سالم وأصحابه وغيرهم إلى آخر ما بسطه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره وارد على ظاهر اللفظ ، ويستأنس ذلك بما في الدر ، وأخرج إسحق بن راهويه والطبراني والحاكم وصححه وغيرهم عن

(إلى جانب الصخرة وإلى جانب الشجرة) تصوير (١) للنبات ليستدل به على تفاوت ما بين هؤلاء من المراتب واختلاف الدرجات .

عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ قال : « يجمع الله الناس يوم القيامة ، فذكر الحديث بطوله ، وفيه قال : فينطق كل إنسان منكم إلى ما كان يعبد في الدنيا ، ويتمثل لهم ما كانوا يعبدون في الدنيا ، فيتمثل لمن كان يعبد عيسى شيطان عيسى ، ويتمثل لمن كان يعبد عزيراً شيطان عزير ، حتى يمثل لهم الشجرة والعود والحجر ، ويبقى أهل الإسلام جثوماً فيتمثل لهم "رب عز وجل" فيقول لهم : ما لكم لم تطلقوا كما انطلق الناس ؟ فيقولون : إن لنا رباً ما رأيناه بعد ، فيقول : فم تعرفون ربكم إن رأيتموه ؟ قالوا : بيننا وبينه علامة إن رأيناه عرفناه ، قال : وما هي ؟ قال : « يكشف عن ساق ، فيكشف عند ذلك عن ساق ، الحديث ، وفي الدر أيضاً برواية ابن أبي شيبة وغيره والحاكم وصححه عن ابن مسعود في حديث طويل ، وفيه : « حتى يمر المسلمون فليقاهم فيقول : من تعبدون ؟ فيقولون : تعبد الله ولا نشرك به شيئاً ، فيتهرم مرة أو مرتين : من تعبدون ؟ فيقولون : نعبد الله ولا نشرك به شيئاً ، فيقول : هل تعرفون ربكم ؟ فيقولون : سبحان الله إذا تعرف لنا عرفناه ، فعند ذلك يكشف عن ساق ، الحديث ، وأوضح من ذلك ما في رواية مسلم عن أبي سعيد رضى الله عنه في هذه الرواية بلفظ : « فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله لا نشرك بالله شيئاً ، مرتين أو ثلاثاً ، فيقول : هل بينكم وبينه آية فتمعرفونه بها ؟ فيقولون نعم ، فيكشف عن ساق ، فلا يبقى من كان يسجد لله ، الحديث ، وفيه : « ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة ، فقال أنا ربكم ، فيقولون : أنت ربنا ، الحديث .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وما أفاده من تفاوت المراتب تفسير لقوله : ما كان إلى شمس كان أخضر ، وما كان إلى ظل كان أبيض ، وقد ذكره الامام البخارى في كتاب الإيمان مختصراً ، وترجم عليه : « باب تفاضل أهل

(حدثنا أنس بن مالك الخ) وإنما لم (١) يرسلوا إلى النبي ﷺ أول مرة ليعلم بذلك فضيلته ﷺ باتفاق منهم أجمعين ، إذ لو أرسلهم آدم مثلاً إليه ﷺ لكان مظنة أن يتوهم أنا لو ذهبنا إلى نوح أو إلى إبراهيم لكانت فيه كفاية أيضاً ،

الإيمان في الأعمال ، وقال الحافظ في باب الصراط جسر جهنم ، قال القرطبي : اقصر المسار على أن موقع التشبيه السرعة ، وبقي عليه نوع آخر دل عليه قوله في الطريق الأخرى ، ألا ترونها تكون إلى الحجر منها إلى الشمس أصفر وأخضر وما يكون منها إلى الظل يكون أبيض ، وفيه تنبيه على أن ما يكون إلى الجهة التي نل الجنة يسبق إليه البياض المستحسن ، وما يكون منه إلى جهة النار يتأخر عنه النضوع فيبقى أصفر وأخضر ، إلى أن يتلاحق البياض ويستوى الحسن والنور ونضارة النعمة عليهم ، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وهكذا أفاده في الكوكب الدرر إذ قال : وإنما لم يلهمهم الله أن يأتوا محمداً ﷺ ليعلمهم فضله ﷺ بأنه تحمل ما لم يتحملة أحد من الأنبياء ، وأطاق ما لم يطقه أحد من المرسلين ، ولذلك لم يعلمهم آدم صفي الله أن يأتوا محمداً ﷺ ، اهـ . وقال القاري في المراقبة : قوله : كنت هناك ، قال القاضي عياض : وإنما يقولونه تواضعاً وإكباراً لما يسألونه ، وقد يكون إشارة من كل واحد منهم إلى أن هذه الشفاعة وهذا المقام ليس له بل غيره ، وكل واحد منهم يدل على الآخر ، حتى ينتهي الأمر إلى صاحبه ، ويحتمل أنهم علموا أن صاحبها محمد ﷺ معيناً ، ويكون إحالة كل واحد منهم على الآخر لأن تدرج الشفاعة في ذلك إلى نبينا محمد ﷺ ، ومبادرة النبي ﷺ لذلك وإجابته لرغبتهم لتحقيقه أن هذه الكرامة والمقام له خاصة ، قال الشيخ محي الدين : والحكمة في أن الله تعالى ألهمهم سؤال آدم ، ومن بعده صلوات الله تعالى وسلامه عليهم في الابتداء ، ولم يلهموا سؤال نبينا ﷺ لإظهاراً لفضيلة نبينا ﷺ ، فإنهم لو سألوه ابتداء لكان يحتمل أن غيره يقدر على هذا ، وأما إذا سألوها غيره من رسل الله

ولا كذلك إذا أرسل كل منهم إلى من هو أهل لذلك الصنيع عنده ، ثم إن (١) في الروايات حذفاً واختصاراً حيث ابتدأ فيها بذكر الشفاعة الكبرى ثم لم يتمها حتى أخذ في ذكر الصغرى فافهم .

وأصفيائه فامتعوا ، ثم سألوه فأجاب وحصل غرضهم فهو النهاية في ارتفاع المنزلة وكمال القرب ، وفيه تفضيله على جميع المخلوقين من الرسل الآدميين والملائكة المقربين ، فإن هذا الأمر العظيم ، وهي الشفاعة العظمى ، لا يقدر على الإقدام عليه غيره صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هنا مختصراً ، هكذا أفاده في الكوكب الدرى واضحاً إذ قال : قوله « فأرفع رأسى » إلخ ، هكذا ذكره أصحاب السنن والصحاح المتداولة بين أيدي علمائنا ، والظاهر أن فيها هنا حذفاً وتركاً لم تذكره الروايات بأسرها ، وهو أنه ﷺ يشفع لهم في شفاعته بالحساب والخلاص من عرصة المحشر ، ثم يقول بعد ذلك في أمته ويلتمس منه سبحانه وتعالى أن يغفر لهم ، فهذا قوله : « يا رب أمى أمى » ، اه . وفي حاشيتي على الكوكب : قال الحافظ : كأن راوى هذا الحديث ركب شيئاً على غير أصله ، وذلك أن في أول الحديث ذكر الشفاعة في الإراحة من كرب الموقف ، وفي آخره ذكر الشفاعة في الإخراج من النار ، معنى وذلك يكون بعد التحول من الموقف والمرور على الصراط وسقوط من يسقط في تلك الحالة في النار ، ثم يقع ذلك الشفاعة في الإخراج وهو إشكال قوى ، وقد أجاب عنه عياض وتبعه النووى بأنه وقع في حديث حذيفة بعد قوله « فيأتون محمداً فيقوم فيؤذن له - أى في الشفاعة - وترسل الأمانة والرحم فيقومان جنبتى الصراط » الحديث ، قال عياض : فهذا يتصل الكلام لأن الشفاعة التي لجأ الناس إليه فيها هي الإراحة من كرب الموقف ، ثم تسمى الشفاعة في الإخراج ، ثم بسط الحافظ الروايات الدالة على ذلك ، وقال بعد ذكر الجمع في الموقف الأمر بإتباع كل أمة ما كانت تعبد ، ثم تمييز المنافقين من المؤمنين ، ثم حلول الشفاعة

(قالت الجنة إلخ) ، وحاصل (١) الاختصاص أن الجنة ادعت عظمة نفسها لما فيه من إعزاز الأذلاء وإعظام الضعفاء ، وادعت النار العظمة لنفسها فإنها تذلل

بعد وضع الصراط والمروور عليه ، قال : وبهذا تجتمع متون الأحاديث وتترتب معانيها ، فكان بعض الرواة حفظ ما لم يحفظه الآخر ، اهـ . قلت : ويمكن الجواب أيضاً أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما طلب تعجيل الحساب ليوم المحشر طلب أيضاً لأمته خاصة أدعية مخصوصة كما هو ظاهر دأبه ﷺ من أدعيته العامة والخاصة الشاملة الكاملة ، فعلى هذا يكون قوله ﷺ : يا رب أمي أمي ، أحد الأدعية التي دعا بها في هذا الوقت ، ذكرها تظلياً لقلوب أمته ﷺ ، اهـ . وبسط الحافظ في الفتح ، والقارى في المرقاة في توجيهات هذا الإشكال .

(١) تقدم الكلام على ذلك مفصلاً في كتاب التفسير في تفسير سورة د ق ، وترجم عليه البخارى باب د إن رحمة الله قريب من المحسنين ، وهو الباب الخامس والعشرون من أبواب كتاب الرد ، وغرضه ظاهر ، وهو إثبات صفة الرحمة ، ويشكل عليه التكرار بالباب الثاني من هذه الأبواب من قوله باب د قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ، وتقدم هناك أن الغرض منه إثبات الرحمة ، والأوجه عندى في الجواب أن الله تعالى صفتين الرحمن والرحيم ، وفرق بينهما بوجوه فكرر المصنف الترجمة إشارة إلى اسمى الرحمن والرحيم وأشار بتكرار الترجمة إلى غلبة الرحمة مشعراً إلى قوله عز اسمه د إن رحمتى سبقت غضبى ، وفي رواية د غلبت غضبى ، ذكرها صاحب المشكاة برواية الشيخين عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : لما قضى الله الخلق كتب كتاباً فهو عنده فوق عرشه د إن رحمتى سبقت ، الحديث ، وسيأتى في البخارى في باب د ولقد سبقت كلتنا ، وقال الحافظ : قال ابن بطال : الرحمة تنقسم إلى صفة ذات وإلى صفة فعل ، وههنا يحتمل أن تكون صفة ذات فيكون معناها إرادة إثابة الطائمين ، ويحتمل أن تكون صفة فعل فيكون معناها أن فضل الله بسوق السحاب وإنزال المطر قريب من المحسنين ، فكان ذلك رحمة

الاعزة وتحقر العظام ، فقال الله تعالى : لكل منكم فضل ومنعة ، نظراً إلى ما هو مقصوده تبارك وتعالى من بكل منهما ، وبهذا يظهر وجه الاختصاص .

لم لكونه بقدرته وإرادته ، ونحوه تسمية الجنة رحمة لكونها فعلاً من أفعاله ، حادثة بقدرته ، وقال البيهقي في كتاب الاسماء وتصفات : باب الاسماء التي تتبع لإثبات التدبير لله تعالى دون من سواه ، فن ذلك الرحمن الرحيم ، قال الخطابي : معنى الرحمن ذو الرحمة الشاملة التي وسعت الخلق في أرزاقهم وأسباب معاشهم ، قال : والرحيم خاص بالمؤمنين كما قال سبحانه ، وكان بالمؤمنين رحيماً ، وقال غيره : الرحمن خاص في التسمية وعام في الفعل ، والرحيم عام في التسمية خاص في الفعل ، اه .

ثم لا يذهب عليك أن قول الراوي في حديث الباب (ينشئ النار) وهم ، قال الحافظ : قال أبو الحسن القاسبي : المعروف في هذا الموضع أن الله ينشئ للجنة خلقاً ، وأما النار فيضع فيها قدمه ، قال : ولا أعلم في شيء من الاحاديث أنه ينشئ للنار خلقاً إلا هذا ، انتهى . وأجاب عياض : بأن أحد ما قيل في تأويل القدم ، أنهم قوم تقدم في علم الله أنه يخلقهم ، قال : فهذا مطابق للإنشاء ، وذكر القدم بعد الإنشاء يرجح أن يكونا متغايرين ، وعن المهلب قال : في هذه الزيادة حجة لأهل السنة في قولهم : إن الله أن يعذب من لم يكلفه بعبادته في الدنيا لأن كل شيء ملكه ، فلو عذبهم لكان غير ظالم لهم ، انتهى . وأهل السنة إنما تمسكوا في ذلك بقوله تعالى : لا يسأل عما يفعل ، ويفعل ما يشاء وغير ذلك ، وهو عندهم من جهة الجواز ، وأما الوقوع ففيه نظر ، وليس في الحديث حجة للاختلاف في لفظه لقبوله التأويل ، وقد قال جماعة من الأئمة ، إن هذا الموضع مقلوب ، وجزم ابن القيم بأنه غلط ، واحتج بأن الله تعالى أخبر بأن جهنم تمتلئ من إبليس وأتباعه ، إلى آخر ما بسط الحافظ من أقوال العلماء في تأويل هذا الحديث ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف ما قاله الحافظ بعد كلام البلقيني حمله

(باب قوله « ولقد سبقت كلمتنا »)

والمراد (١) لإثبات الكلام له تعالى لا مجموع ما هو مضمون الآية .

(باب قوله « لا تنفع الشفاعة »)

قصده بذلك إثبات (٢) المطلبين أن العبد (٣) كاسب لا كما توهمت الجبرية أنه

على أحجار تلقى في النار أقرب من حمله على ذى روح يعذب بغير ذنب ، قال الحافظ : ويمكن التزام أن يكونوا من ذوى الأرواح ولكن لا يعذبون كما في الحزنة ، اهـ . وهذا أقرب التوجيهات عندى لأن الاحتياج إلى الإنشاء للامتلاء ولا يلزم أن يكون كل من في جهنم معذباً كاللائكة .

(١) هذا الباب ، الباب الثامن والعشرون من أبواب كتاب الرد ، وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر ، وهذا أول باب في مسألة الكلام عند الشيخ قدس سره وهكذا في تقرير المسكى إذ قال : قوله « ولقد سبقت الكلمة » ، أى الكلام ، والفرض من هذا الباب لإثبات الكلام لله تعالى ، اهـ . وعند العلامة العيني الباب الآتى ، وعند الحافظ الباب الثانى والثلاثون ، كما تقدم التنبيه على ذلك فى إجمال الكلام على أبواب الكتاب فى الباب الثامن والعشرين والتاسع والعشرين ، وتقدم فيه إجمال الكلام على مسألة خلق القرآن ، وترجم البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات : ما جاء فى إثبات صفة الكلام ، وذكر فيه آيات عديدة بلفظ الكلمة والكلمات ، وقال الحافظ بعد الحديث الأول حديث أبى هريرة أشار به إلى ترجيح القول بأن الرحمة من صفات الذات لكون الكلمة من صفات الذات ، اهـ .

(٢) هذا الباب الثانى والثلاثون من أبواب الكتاب ، وهو أول باب عند الحافظ فى مسألة الكلام ، ولذا بسط فيه على مسألة الكلام فى هذا الباب أشد البسط .

(٣) قال الحافظ فى باب قوله تعالى « فلا تجعلوا لله أنداداً » ، وتضمن الرد

مجبور محض لا دخل له في شيء مما يوجد من الأقوال والأفعال أو الحركات والسكنات ، ودلالة الروايات على هذا المعنى ظاهرة حيث ذكر في كل منها شيء من أفعال العباد ، كما يظهر بأدنى تأمل ، وأن الخالق (١) تعالى متكلم بكلام قديم هو صفته ، وما زعمه (*) أهل الأهواء من أن معنى قوله تعالى حيث ورد كما في قوله « قال ربكم ، وغيره هو خلق القول والكلام في غيره لا أنه تعالى متكلم بكلام قديم هو صفته باطل (**)) ، واستدل على هذا المدعى بقوله « قالوا ماذا قال ربكم ، حيث نسب القول إلى الرب تعالى ، ولم يقل ماذا خلق ربكم فيكم من الكلام ، مع أنه لو كان المعنى خلق القول فيهم لما احتاجوا إلى السؤال عن غيرهم فلم أن تأويلهم هذا باطل ، وأيضاً فإن المؤلف يشير في هذا الباب إلى أن الله تعالى أفعالا وأفعالا ، وذلك ليثبت به أن الله تعالى صفات قديمة أيضاً .

على الجهمية في قولهم : لا قدرة للعبد أصلاً ، وعلى المعتزلة حيث قالوا : لا دخل لقدرة الله تعالى فيها ، والمذهب الحق أن لا جبر ولا قدر ، بل أمر بين أمرين ، فإن قيل : لا يخلو أن يكون فعل العبد بقدرة منه أولاً إذ لا واسطة بين الفاعل والإثبات ، فعلى الأول يثبت القدر الذي تدعيه المعتزلة وإلا ثبت الجبر الذي هو قول الجهمية ، فالجواب أن يقال : بل للعبد قدرة يفرق بها بين النازل من المنارة والساقط منها ولكن لا تأمير لها ، بل فعله ذلك واقع بقدرة الله تعالى ، فتأمير قدرته فيه بعد قدرة العبد عليه ، وهذا هو المسمى بالكسب ، اهـ . وقال العيني في الباب المذكور : غرض البخاري في هذا الباب إثبات نسبة الأفعال كلها إلى الله تبارك وتعالى ، سواء كانت من المخلوقين خبيثاً أو شراً فهي لله خلق وللعباد كسب ، اهـ .

(١) وفي تقرير المسكي : قوله « لمن أذن ، فثبت الكلام لله تعالى وهو

(يتفنى بالقرآن) أوردته (١) ههنا لإثبات أن لله كلاماً وهو القرآن، وأن لله أفعالا منها الأذن أى الاستماع، وأن للعبد أفعالا منها تغنيه بالقرآن وجهره به فليس هو مجبوراً محضاً لا يقدر على إثبات شيء من الأفعال ولو بكسب لها.

المطلوب فى هذا الباب بل أكثر هذه الأبواب فى إثبات الكلام، ومقصوده من تكثير أحاديثه تكفير المعتزلة المنكرة لكلام الله تعالى بأن هذه الأحاديث لكثرتها بلغت حد التواتر، فنكرها كافر، ومذهب المحدثين تكفير أهل الهوى كلهم وإن كانوا من أهل القبلة، اهـ. ومسألة تكفير أهل البدع وأهل القبلة وسبع الذيل لا يسمها هذا المختصر، قال العيني: غرض البخارى من ذكر هذه الآية بل من الباب كله بيان كلام الله القائم بذاته، ودليله أنه قال: ماذا قال ربكم، ولم يقل ماذا خلق ربكم، وفيه رد للمعتزلة والخوارج والمرجئة والجهمية والنجارية، لأنهم قالوا إنه متكلم يعنى خالق الكلام فى المرح المحفوظ، وفى هذا ثلاثة أقوال: قول أهل الحق إن القرآن غير مخلوق وإنه كلامه تعالى قائم بذاته لا ينقسم ولا يتجزأ، ولا يشبه شيئاً من كلام المخلوقين، والقول الثانى: ما ذكرنا عن هؤلاء المذكورين، والقول الثالث أن الواجب فيه الوقف فلا يقال إنه مخلوق ولا غير مخلوق، اهـ وقال الحافظ: قال ابن بطلان: استدل البخارى بهذا على أن قول الله قديم لذاته قائم بصفاته لم يزل موجوداً به ولا يزال كلامه لا يشبه المخلوقين، خلافاً للمعتزلة التى نفت كلام الله إلى آخر ما بسطه.

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه مطابقة الحديث بالترجمة، وعلى هذا لا يرد ما أوردوا من الإشكال على المطابقة، فقد قال الكرماني: اعلم أن البخارى فهم من الأذن القول لا الاستماع، بدليل أنه أدخله فى هذا الباب، اهـ. وحكى العيني قول الكرماني ثم قال فيه موضع التأمل، ثم ذكر المواضع التى تقدم فيها هذا الحديث من البخارى ثم قال: وفهم القول منه بعيد، اهـ. فلا مخلص من الإبراد إلا بالتوجيه الذى ذكره الشيخ، نعم يشكل على بعض الشراح مطابقة

(باب قول الله « يريدون أن يبدلوا كلام الله »)

يريد (١) في هذا الباب إثبات نوع من الكلام له تعالى وهو الذى ليس بوحى متلو ، أى الأحاديث القدسية ، وأكثر ما ورد في هذا الباب لا يخلو عن ذلك ، وأما ما ليس فيه من كلامه تعالى شيء فإنه لا يخلو عن مناسبة ما بكلامه تعالى كما ستقف عليه لإنشاء الله تعالى .

آخر حديث الباب حديث عائشة « ما غرت على امرأة ما غرت على خديجة » قال العيني : لم أر أحداً من الشراح ذكر لهذا الحديث مطابقة للترجمة اللهم إلا أن يقال بالتعسف إن معنى « لمن أذن له » أمر له ، لأن معنى الإذن لأحد بشيء أن يفعل يتضمن معنى الأمر على وجه الإباحة ؛ اهـ . ولا إشكال عند هذا العبد الضعيف ، ولذا لم يتعرض له أحد من الشراح لأن مقصود الترجمة إثبات الكلام بقوله « لمن أذن له » ، والأمر لأحد يلزمه الكلام .

(١) هذا هو الباب الخامس والثلاثون ، وما أفاده الشيخ قدس سره من غرض الترجمة أنه إثبات الأحاديث القدسية ، بذلك جزم غير واحد من الشراح ، قال الحافظ : قال ابن بطال : أراد بهذه الترجمة وأحاديثها ما أراد في الأبواب قبلها أن كلام الله تعالى صفة قائمة به ، وأنه لم يزل متكلماً ولا يزال ، والذي يظهر أن غرضه أن كلام الله تعالى لا يختص بالقرآن فإنه ليس نوعاً واحداً ، وأنه وإن كان غير مخلوق وهو صفة قائمة به فإنه يلقيه على من يشاء من عباده بحسب حاجتهم في الأحكام الشرعية وغيرها من مصالحهم ، اهـ . ويشكل عند هذا العبد الضعيف أن هذا الغرض سيأتى في البخارى في باب مستقل وهو الباب الحسون ، باب ذكر النبي وروايته عن ربه ، وتقدم الكلام عليه مجملًا في أول هذا الكتاب في إجمال الكلام على أبواب هذا الكتاب ، فالأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الغرض من الترجمة مجرد إثبات كلامه تعالى ، والإمام البخارى بصدد إثباته بأبواب عديدة كثيرة مختلفة ، منها « باب قوله تعالى يريدون أن يبدلوا

(قولك الحق) فيه المطابقة (١) حيث يصدق بعمومه على المتلو من كلامه تعالى وغير المتلو .

(يتكلم الله في أمر يتلى) فيه المطابقة (٢) حيث يعلم بعموم التكلم كل أنواع

كلام الله ، فهو نص في إثبات كلامه تعالى ، وفي تقرير شيخ الهند ، باب قول الله يريدون أن يدلوا كلام الله ، قال مولانا سلمه الله تعالى : إن الناس اختلفوا في الكلام الإلهي حتى أن المتأخرين من أهل السنة والجماعة قالوا إن الكلام قسمان نفسى ولفظي ، والذي يجرى على ألسن الناس كلام لفظي ، وهو حادث عندهم ، وكلام الله نفسى وهو قديم ، ولما أورد عليهم أن الكلام اللفظي أيكون مغايراً للكلام النفسى ؟ أجابوا : إن إطلاق القرآن على كليهما سواء ، حقيقة على واحد ، ومجاز على الآخر ، وقال البعض : مشترك لفظي ، قال مولانا : إن هذا الجواب مع السؤال عرض لهم وقت مناظرتهم بالمعتزلة ، والصحيح ما قاله البخاري موافقاً للسلف من أهل السنة والجماعة ، وهو أن تعلق العبد حادث وما لا دخل للعبد فيه قديم ، والقرآن هو واحد لا تعدد فيه ، وقال أبو حنيفة : إن القرآن هو المكتوب بين دفتي المصاحف والمحفوظ في صدورنا والمسموع بأذاننا غير حال فيهما ، نقله في شرح المقاصد ، فهذا القيد الأخير أي قوله : غير حال فيهما ، انقطعت به الشبهات فاندفعت كلها ، فإن المطلب أن القرآن مع أنه مكتوب وملفوظ ومحفوظ قديم لعدم حلوليته هذه الالفاظ ، فالمؤلف كما رد على المعتزلة أشار إلى رد المتأخرين من أهل السنة ، اه . وستأتي المذاهب في مسألة القرآن في باب : بل هو قرآن مجيد . . .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح على ما اختاره من غرض الترجمة وإلا لفظ قولك كاف لإثبات غرض الترجمة ، قال العيني وغيره من الشراح : مطابقتها للترجمة في قوله : وقولك الحق ، ومعنى الحق الثابت اللازم ، اه .

(٢) وهذا أيضاً واضح مبنى على ما اختاره في غرض الترجمة من الوحي الغير

الكلام ، وأيضاً فى قوله وحياً يتلى إشارة إلى أن الوحى منه ما يتلى ومنه ما ليس بهذه المثابة فنثبت الترجمة بوجهين ..

(لا تسأله عن شيء أول إلخ) لئلا يشغله (١) اعتراض عارض عما هو المقصود ، فيبقى محروماً منع أن النشاط فى أول الكلام أوفر ، فأولى أن يصرف إلى ما هو الأهم والأحب .

المثل ، أى الحديث القدسى ، وقال الحافظ : مناسبتة للترجمة ظاهرة من قولها يتكلم الله ، انتهى . وقال البخارى فى خلق أفعال العباد بعد ذكر الآيات الواردة فى التلاوة : قال أبو عبد الله فبين أن التلاوة من النبي ﷺ وأصحابه ، وأن الوحى من الرب ، ومنه قول عائشة : ما كنت أظن أن الله منزل فى شأنى وحياً يتلى ، فينسى رضى الله عنها أن الإنزال من الله ، وأن الناس يتلونه ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح لطيف جداً ، وترجم عليه الإمام البخارى باب كلام الرب يوم القيامة مع الانبياء ، وهو الباب السادس والثلاثون ، وغرض الترجمة أيضاً ظاهر ، وهو إثبات الكلام لله تعالى من وجوه مختلفة بمواضع شتى .

ولا يذهب عليك أن فى الحديث الأول من الباب حديث أنس اختصاراً خلا قال القسطلانى : قوله « أدخل الجنة » بفتح الهمزة وكسر الخاء من الإدخال ، وفى الرواية الآتية بعد هذه أن الله تعالى هو الذى يقول له ذلك ، وهو المعروف فى سائر الاخبار ، قال الداودى : قوله « ثم أقول » خلاف سائر الروايات ، فإن فيها أن الله أمره أن يخرج . ، وتعبه فى الفتح فقال : فيه نظر ، والموجود عند أكثر الرواة : ثم أقول بالهمز ، والذى يظن أن البخارى أشار إلى ما فى بعض طرقه كما دلت ، فى مستخرج أبي نعيم من طريق أبي عاصم . عن أبي بكر بن عياش : « أشفع يوم القيامة ، فيقال لى : لك من فى قلبه شميرة ، ولك من فى قلبه خردلة ، ولك من فى قلبه ش... » فهذا من كلام الرب مع النبي ﷺ ، قال : ويمكن التوفيق بينهما

(وهو متوار) وبذلك (١) لأن الحجاج كان يسوء الأدب بأهل بيت علي ومن دان دينهم وكان منهم، وهؤلاء الكرام - أي الحسن وأمثاله - كانوا يتحرزون أن يتكلموا في شأن علي بما لا يوافق جنبه، وهذا لا يمكن لهم إذا خالطوا تلك السفهاء فكان السبيل هو التوحد .

بأنه ﷺ يسأل عن ذلك أولاً، فيجيب إلى ذلك ثانياً، فوقع في إحدى الروايتين ذكر السؤال، وفي البقية ذكر الإجابة، انتهى . وعلى هذا فلا يرد ما حكى الحافظ عن ابن التين أن فيه كلام الأنبياء مع الرب، ليس كلام الرب مع الأنبياء، اهـ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره معروف في كتب التواريخ، قال القسطلاني نبأ للعلامة العيني: قوله «وهو متوار»، أي عتف في منزل أبي خليفة الطائي خوفاً من الحجاج، انتهى . ولذلك كان الحسن لا يذكر علياً رضى الله تعالى عنه خوفاً من الحجاج، ففي هامش الكوكب عن هامش الخلاصة عن تهذيب الكمال: قال يونس بن عبيد: سألت الحسن قلت: يا أبا سعيد إنك تقول: قال رسول الله ﷺ ولمنك لم تدركه، قال: يا ابن أخي لقد سألتني عن شيء فأسألتني عنه أحد قبلك ولولا منزلتك مني ما أخبرتك إنى في زمان كما ترى - وكان في عمل الحجاج - كل شيء سمعته أقول: قال رسول الله ﷺ فهو عن علي بن أبي طالب، غير أنى في زمان لا أستطيع أن أذكر علياً، اهـ . فإن الحجاج كانت مظالمه على أهل الخير شهيرة، حتى قال السيوطي في تاريخ الخلفاء: لو لم يكن من مساوئ عبد الملك إلا الحجاج وتوليته إياه على المسلمين وعلى الصحابة يذلم قتلاً وضرباً وشتماً وحسباً، وقد قتل من الصحابة وأكابر التابعين ما لا يحصى، فضلاً عن غيرهم، وختم في عنق أنس وغيره من الصحابة رضى الله عنهم، يريد بذلك ذلمهم، فلا رحمه الله ولا عفا عنه، اهـ . وفيه أيضاً: في سنة أربع وسبعين سار الحجاج إلى المدينة وأخذ بمنعت أهلها ويستخف ببقايا من فيها من صحابة رسول الله ﷺ،

قوله: (من قال لا إله إلا الله) فيه دلالة (١) على أن هذا الرجل لم يكن في قلبه شيء من الخير، إذ لو كان له من الخير شيء في أى مرتبة كان لخرج فيمن أخرجوا

وختم في أعناقهم وأيديهم بذلك، كأنس وجابر بن عبد الله وسهل بن سعد انتهى. وقد أخرج أبو داود عن الربيع بن خالدة قال: «سمعت الحجاج يخطب، فقال في خطبته: رسول أحدكم في حاجته أكرم عليه أم خليفته في أهله، فقلت في نفسي: الله على أن لا أصلى خلفك صلاةً بدأ، وإن وجدت قوماً يجاهدونك لأجاهدك معهم، الحديث، حمله بعض الثبراح على تفضيل خلفاء بني أمية على النبي ﷺ وهو ظاهر لفظ الربيع لكن حمله والذى المرحوم في تقرير أبي داود كما حكاه شيخنا في البذل على تفضيل عثمان على علي رضي الله تعالى عنهما.

(١) أجاد الشيخ قدس سره في معناه، وأوضح منه ما في تقرير اللاهوري إذ قال قوله: «من قال إلخ، المراد به من آمن بلسانه ويتהל وليس في قلبه إنكار، لكن وليس في قلبه فهم التوحيد أو غيره أو الصلاة أو غيره كأناسى ملك رجوارا في الهند، وهذا المعنى ليس برأى، بل يفهم من رواية ابن ماجه، اه. وإلى ههنا تم تقرير مولانا حسين على البنجاني، فكتب بعد ذلك:

قد تم بعون الله البارى، وليس لذى فهم حاجة إلى غير الحواشى على الكتاب لكن في مواضع، والله أعلم.

الحمد لله رب العالمين.

وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله وأصحابه أجمعين، اه. قلت: وما أشار إليه من رواية ابن ماجه: الظاهر أن المراد به ما أخرجه في: (باب ذهاب القرآن والعلم) عن ربيع بن حراش عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله ﷺ: «يدرس الإسلام كما يدرس وشى الثوب حتى لا يدري ما أصاب ولا صلاة ولا نسك، ولا صدقة

من قبل ، وإنما كان منه مجرد التكلم بهذه الكلمة الشريفة ، ومن ههنا يعلم غاية فضل الله وكرمه بعباده ، والله غفور رحيم .

ويسرى على كتاب الله عز وجل في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية ، وتبقى طوائف من الناس : الشيخ الكبير والعجوز ، ويقولون : أدركنا آباءنا على هذه الكلمة لا إله إلا الله فنحن نقولها ، فقال له صلة ما يغني عنهم لا إله إلا الله وهم لا يدرون ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة . فأعرض عنه حذيفة ثم ردها عليه ثلاثاً ، كل ذلك يعرض عنه حذيفة ، ثم أقبل عليه في الثالثة فقال : يا صلة تنجيهم من النار ، ثلاثاً ، وقال القسطلاني : قوله « من قال لا إله إلا الله أى مع محمد رسول الله ، وفي مسلم » إذن لي فيمن قال لا إله إلا الله ، قال : ليس ذلك لك ، ولكن وعزى وكبريائى وعظمى وجبريائى لأخرجن من قال لا إله إلا الله ، أى ليس هذا لك ، وإنما أفعل ذلك تعظيماً لاسمى وإجلالاً لتوحيدى ، وفي الحديث الإشعار بالانتقال من التصديق القلبي إلى اعتبار المقال من قوله ﷺ « إذن لي فيمن قال لا إله إلا الله ، واستشكل لأنه إن اعتبر تصديق القلب اللسان فهو كال الإيمان ، فوجه الترقى من الأدنى المؤكد ، وإن لم يعتبر التصديق القلبي . بل مجرد اللفظ فيدخل المنافق ، فهو موضع إشكال على ما لا يخفى ، وأجيب بأن يحمل هذا على من أوجد هذا اللفظ وأهمل العمل بمقتضاه ، ولم يتخالج قلبه فيه بتصميم عليه ولا مناف له ، فيخرج المنافق لوجود التصميم منه على الكفر بدليل قوله في آخر الحديث كما في الرواية الأخرى فأقول يارب ما بقى في النار إلا من حبسه القرآن أى من وجب عليه الخلود وهو الكافر ، وأجاب الطيبي بأن ما يختص بالله تعالى هو التصديق المجرد عن الثمرة ، وما يختص بالنبي ﷺ هو الإيمان مع الثمرة من ازدياد اليقين أو العمل ، قال البيضاوى : وهذا الحديث مخصص لعموم قوله ﷺ في حديث أبي هريرة « أسعد الناس بشفاعتى يوم القيامة ، ويحتمل أن يجرى على عموميه ويحمل على حال أو مقام ، لكن قال في شرح المشكاة إذا قلنا إن المختص بالله التصديق

المجرد عن الثمرة وإن المختص بالنبي ﷺ الإيمان معها فلا اختلاف ، اهـ . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن المراد بقول من قال لا إله إلا الله أهل الفترة الذين لم يدركوا زمن نبي من الأنبياء ، ولكنهم أقروا بالتوحيد ، ولذا قال الله عز اسمه : ليس لك هذا ، فتدبر ، ثم رأيت أن صاحب الفيض وحكى هذا القول عن الشيخ الأكبر قدس سره وإن لم يرتض به صاحب الفيض بنفسه فقال في البحث الطويل في باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال ، لما رأى الشيخ الأكبر أن هؤلاء عديم التوحيد فقط ، وليست عندهم الشهادة بالرسالة ذهب إلى أنهم أهل الفترة ، وإذ لم يدركوا زمن الرسالة ، فنجاتهم تدور على التوحيد فقط ، وليس الأمر كما قاله الشيخ الأكبر ، بل هم الذين عديم التوحيد والرسالة ، إلى آخر ما بسطه ، ففي اليواقيت نقلا عن الباب الثاني والعشرين وأربعمئة من الفتوحات ، بعد البحث عن سبب ثقل كفة الحسنات ، ولأن الحسنات بعشر أمثالها ، وخفة كفة السيئات لأن السيئة بواحدة ، إلى أن قال : ولم يعتبر الحق تعالى في الوزن إلا كفة الخير دون كفة الشر ، فهي الثقيلة في حق السعيد ، الخفيفة في حق الشقي ، مع كون السيئة غير مضاعفة ، ومع هذا فقد خفت كفة خيره ، فلم أن الكفة الثمينة للسعيد هي بعينها الخفيفة للشقي ، لقلة ما فيها من الخير أو عدمه بالكلية ، مثل صاحب السجلات ، أو الذي يخرج به الله تعالى من النار وما همل خيراً قط سوى التوحيد من أهل الفترات ، فإن هذا ليس في كفة النبي شيء له ، وإنما عنده التوحيد لله فقط ، الحاصل من العلم الضروري الذي ليس فيه تعمل ، انتهى مختصراً . وبسط في موضع آخر من هذه اليواقيت ، في أنواع أهل الفترة وذكر له ثلاثة عشر قمماً ، ستة من السعداء وأربعة من الأشقياء ، وثلاثة تحت المشيئة ، ثم قال بعد تفصيلها : فهذه أقسام أهل الفترات التي بين إدريس ونوح وبين عيسى ومحمد ﷺ ، فإياك أن تحكم على أهل الفترات كلهم بحكم واحد من غير هذا التفصيل فتخطئ طريق الصواب ، فرحم الله

(عن شريك بن عبد الله إلخ) قد أنكر (١) العلماء على شريك هذه الرواية ،

تعالى الشيخ محي الدين ، ما كان أوسع اطلاعه ، فإن هذا التقسيم لم نجده لغيره ، انتهى مختصراً . وقال ابن عابدين في البحث في نجاة أبوي رسول الله ﷺ : أما الاستدلال على نجاتهما بأنهما ماتا في زمن الفترة فهو مبنى على أصول الأشاعرة أن من مات ولم تبلغه الدعوة يموت ناجياً ، أما الماتريديّة فإن من مات قبل مضي مدة يمكنه فيها التأمل ولم يعتقد إيماناً ولا كفراً فلا عقاب عليه ، بخلاف ما إذا اعتقد كفراً أو مات بعد المدة غير معتقد شيئاً إلى آخر ما بسطه ، إلى أن قال : ومن اهتمى منهم بمقله كقس بن ساعدة وزيد بن عمرو بن نفيل فلا خلاف في نجاتهم ، انتهى مختصراً .

(١) وهذا معروف عند العلماء سيأتي بيانها مفصلاً قريباً ، وقد ترجم على هذا الحديث الإمام البخاري ، باب قول الله وكلم الله موسى تكليماً ، وغرضه ظاهر ، وهو إثبات الكلام لله تعالى ، وهو الباب السابع والثلاثون من أبواب الرد على الجهمية ، قال الحافظ : « باب قول الله وكلم الله موسى تكليماً ، إلخ ، قال الأئمة : هذه الآية أقوى ما ورد في الرد على المعتزلة ، قال النحاس : أجمع التحويون على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازاً فإذا قال تكليماً وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة التي تعقل ، وأجمع السلف والخلف من أهل السنة وغيرهم على أن كلم ههنا من الكلام ، ونقل الكشاف عن بدع بعض التفسير أنه من الكلم بمعنى الجرح ، وهو مردود بالإجماع المذكور ، وأورد البخاري في « كتاب خلق أفعال العباد » أن خالد بن عبد الله القسري قال : إني مضى بالجمع بن درهم ، فإنه يزعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً ، ولم يكلم موسى تكليماً ، وتقدم في أول التوحيد أن سلم بن أجوز قتل جهنم بن صفوان لأنه أنكر أن الله كلم موسى تكليماً ، انتهى مختصراً . وقال القسطلاني : قال القرطبي : « تكليماً ، مصدر منه التأكيّد ، وهذا

وذلك لما في هذه الرواية من مخالفة بالثقات في ستة (١) مواضع أو سبعة

يدل على بطلان قول من يقول خلق الله لنفسه كلاماً في شجرة يسمعه موسى ، بل هو الكلام الحقيقي الذي يكون به المتكلم متكلماً ، اهـ .

(١) اكتفى الشيخ قدس سره على هذا العدد لشدة الشناعة فيها أو إشارة إلى أنواع التكرار والشذوذ ، وقد تقدم قبيل علامات النبوة في باب تمام عينه ولا ينام قلبه ، عن تقرير الشيخ المكي هذا الحديث قد أخطأ فيه شريك في خمسة مواضع ، اهـ . وسترى أن الأوهم في هذا الحديث تبلغ إلى أكثر من عشرين ، قال الحافظ في الفتح : جزم ابن القيم في الهدى بأن في رواية شريك عشرة أوهم ، اهـ . وهكذا حكى صاحب الفيض عن ابن الجوزي إذ قال : وعد ابن الجوزي عشرة أوهم في تلك الرواية ، أشدها ما في آخر الحديث فاستيقظ ، ويتلوه في الشناعة قوله : ودنى الجبار رب العزة فتدلى ، انتهى مختصراً . ثم قال الحافظ : وبمجموع ما خالفت فيه رواية شريك غيره من المشهورين عشرة أشياء ، بل تزيد على ذلك ، ثم عدّها كما سيأتي من كلامه وبلغها إلى اثني عشر ، وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن مجموعها تبلغ إلى أكثر من عشرين كما سيأتي مفصلاً ، فأذكر أولاً ما ذكره الحافظ مختصراً مع زيادة التوضيح في كلامه ، وأذكر بعده ما يظهر لهذا العبد الضعيف .

قال الحافظ : الأول : أمكنة الأنبياء في السماوات ، وقد أفصح بأنه لم يضبط منازلهم ، وقد وافقه الزمري في بعض ما ذكر كما تقدم في أول كتاب الصلاة ، اهـ . وقال في أول كتاب الصلاة قوله « وإبراهيم في السماء السادسة » هو موافق لرواية شريك عن أنس ، والثابت في جميع الروايات غيرها تين أنه في السابعة ، فإن قلنا بتعدد المعراج ، فلا تعارض ، وإلا فالأرجح رواية الجماعة ، لقوله فيها إنه رآه مسنداً ظهره إلى البيت المعمور ، وهو في السابعة بلا خلاف ، إلى آخر ما بسط ، اهـ . قلت : هذا ما يتعلق بسيدنا إبراهيم ، وسيأتي الاختلاف في منازل الأنبياء في الثالث عشر .

والثاني : كون المعراج قبل البعثة ، وقد سبق الجواب عن ذلك ، اه . وأشار بذلك إلى ما قال في أول الحديث إذ قال : قوله **وَجَعَلَ** أن يوحى إليه ، أنكرها الخطابي وابن حزم وعبد الحق والقاضي عياض والنووي ، وصرح المذكورون بأن شريكاً تفرد بذلك وفي دعوى التفرد نظر ، فقد وافقه كثير بن خنيس عن أنس كما أخرجه الأموي في المغازي من طريقه ، اه . ثم قال : وأجاب بعضهم بأن القبلية ههنا في أمر مخصوص وليست مطلقة ، واحتمل أن يكون المعنى قبل أن يوحى إليه في شأن الإسراء والمعراج ، اه . وزاد القسطلاني : قيل المراد قبل أن يوحى إليه في بيان الصلاة ومنهم من أجراه على ظاهره ملتزماً أن الإسراء كان مرتين قبل النبوة وبعدها كما حكاه في المصاييح ، اه . وتقدم في كلام الشيخ المكي له جواب آخر ، وسبأني شيء من الكلام على ذلك في السابع عشر .

الثالث : كونه مناماً وقد سبق الجواب عنه أيضاً ، اه . وقال في شرح أول الحديث : قوله **وهو نائم** إلخ ، قد أكد هذا بقوله في آخر الحديث **فاستيقظ** ، ونحوه ما وقع في حديث مالك **بين النائم واليقظان** ، وقد قدمت وجه الجمع بين مختلف الروايات في شرح الحديث ، اه . ولعله أشار بذلك إلى ما قال في شرح حديث المعراج وفيه قوله : مضطجماً زاد في بده الخلق بين النائم واليقظان ، وهو محمول على ابتداء الحال ، ثم لما خرج به إلى باب المسجد فأركبه البراق استمر في يقظته ، وأما ما وقع في رواية شريك في آخر الحديث **فلما استيقظت** ، فإن قلنا بالتعدد فلا إشكال ولا حمل على أن المراد باستيقظت أفقت ، أي أنه أفاق بما كان فيه من شغل الملكوت ورجع إلى العالم الديني ، وهكذا أجاب ابن النير في المقتنى كما حكاه صاحب نسيم الرياض ، وهو أحد الأجوبة التي ذكرها القاضي عياض كما سيأتي في الحادي والعشرين ، اه .

الرابع : مخالفتها في محل سدره المنتهى وأنها فوق السماء السابعة بما لا يعلمه إلا

الله والمشهور أنها في السابعة أو السادسة كما تقدم ، اهـ . وأشار بذلك إلى ما قال قبل ذلك : قوله ، حتى جاء سدره المنتهى ، كذا وقع في رواية شريك وهو مما خالف فيه غيره فإن الجمهور على أن سدره المنتهى في السابعة ، وعند بعضهم في السادسة ، ولعل في السياق تقديمًا وتأخيرًا وكان ذكر سدره المنتهى قبل ثم علا به فوق ذلك إلخ ، ويحتمل أن يكون المراد بما تضمنته هذه الرواية من العلم بالغ لسدره المنتهى صفة أعلاها وما تقدم صفة أصلها ، انتهى مختصراً .

الخامس : مخالفته في التهرين ، وهما النيل والفرات ، وأن عنصرهما في السماء الدنيا والمشهور في غير روايته أنهما في السماء السابعة وأنهما من تحت سقوة المنتهى ، اهـ . وقال في شرح الحديث : ويجمع بأن أصل نبعهما من تحت سدره المنتهى ومقرهما في السماء الدنيا ، ومنها ينزلان إلى الأرض ، انتهى . قلت : وقد تقدم البسط في ذلك في كتابي به الخلق في باب ذكر الملازمة ، وفي تقرير المسكن قوله ، عنصرهما بدل ما قبله ، يعني أن نبعك للهرين أصل للنيل والفرات خرجا منهما ، فإدام كانا في الجنة لا يسيران نلًا وحرًا ، وإذا خرجا إلى الدنيا يسيران بهما ملأه .

السادس : هق الصدر عند الإسراء كما انتهى ، قلت زو اوردوا في إمام شريك هذا أيضًا ، قال الزرقاني في شرح المواهب ، وقد أنكر القاضي عياض في الشفاء وسبقه إلى الإنكار ابن حزم وقوع شق صدره الشريف ليلة الإسراء ، وقال : إنما كان وهو صبي ، وادعى ابن حزم وعياض أن ذلك من تخليط شريك ، قال الحافظ العراقي : وليس كذلك فقد ثبت في الصحيحين من غير طريق شريك ، وقال في المفهم : لا يلتفت لإنكاره لأن روايته ثقة مشاهير ، انتهى . قلت : وهو كذلك ، فقد تقدم في مبدأ كتاب الصلاة من حديث الزهري عن أنس شق الصدر ليلة الإسراء ، قال الحافظ : هناك رجع عياض أن شق الصدر كان وهو صغير عند مرضعته ، وتعقبه

السهيلى بأن ذلك وقع مرتين وهو الصواب . فإن الشق الأول كان لاستعداده النزاع
العلقة التى قيل له عندهما ، هذا حظ الشيطان منك ، والشق الثانى كان لاستعداده للتلقى
الحاصل له فى تلك الليلة ، وقد روى الطيالسى والحارث فى مسندهما من حديث
عائشة : أن الشق وقع مرة أخرى عند مجئ جبريل له بالوحى فى غار حراء ، والله
أعلم وروى الشق أيضاً وهو ابن عشر أو نحوها فى قصة له مع عبد المطلب أخرجها
أبو نعيم فى الدلائل ، وروى مرة أخرى خامسة ولا تثبت ، انتهى . وبسط الزرقانى
فى شرح المواهب فى ذكر هذه المواضع الخمسة وبيان حكمها ، وبسط شيخ مشايخنا
الشاہ عبد العزيز الدهلوى الكلام على ذلك فى تفسيره أشد البسط .

السابع : ذكر نهر الكوثر فى السماء الدنيا ، والمشهور فى الحديث أنه فى الجنة
كما تقدم التنبيه عليه ، انتهى . وأشار بذلك إلى ما ذكره فى شرح الحديث تحت
قوله ، هذا الكوثر ، هذا مما يتشكل من رواية شريك ، فإن الكوثر فى الجنة
والجنة فى السماء السابعة ، وقد أخرج أحمد من حديث حميد الطويل عن أنس رفعه :
« دخلت الجنة فإذا أنا بنهر ، الحديث ، وأصله فى البخارى بنحوه وقد مضى فى
التفسير من طريق قتادة عن أنس لكن ليس فيه ذكر الجنة ، أخرجه أبو داود
والطبرى من طريق سليمان التيمى عن قتادة ولفظه : « لما عرج رسول الله ﷺ
عرض له فى الجنة نهر ، الحديث ، ويمكن أن يكون فى هذا الموضع شيء محذوف
تقديره : ثم مضى به فى السماء الدنيا إلى السابعة فإذا هو بنهر ، انتهى . وتقدم شيء
من ذلك فى بدء الخلق فى باب ذكر الملائكة عند ذكر النيل والفرات .

الثامن : نسبة الدنو والتدلى إلى الله تعالى ، والمشهور فى الحديث أنه جبرائيل
كما تقدم التنبيه عليه ، انتهى . وقال فى شرح الحديث : قوله : « ودنا الجبار ، قال
الخطابى ليس فى هذا الكتاب يعنى صحيح البخارى حديث أشنع ظاهراً ولا أبشع
مذاقاً من هذا الفصل ، وبسط الحافظ الكلام على ذلك أشد البسط ، وتقدم شيء من

الكلام على ذلك في تفسير سورة النجم ، وفي تقرير المكي قوله « ودنا الجبار » ، هذا كان في انتهاء المعراج ، وهذا الدنو متشابه لا يعلم كيفيته إلا الله ، وأما دنوه عليه الصلاة والسلام من جبريل فكان في ابتداء المعراج في الأرض ، اهـ .

التاسع : تصريحه بأن امتناعه ﷺ من الرجوع إلى سؤال ربه التخفيف كان عند الخامسة ، ومقتضى رواية ثابت عن أنس أنه كان بعد التاسعة ، وقال في شرح الحديث : قوله : « عند الخامسة » ، هذا التخصيص على الخامسة على أنها الأخيرة يخالف رواية ثابت عن أنس أنه وضع عند كل مرة خمساً ، وأن المراجعة كانت تسع مرات ، اهـ . وقال في مبدأ الصلاة تحت قوله « فوضع شطرها في رواية مالك بن صعصعة فوضع غنى عشرأ ومثله لشريك » ، وفي رواية ثابت : لخط غنى خمساً ، قال ابن المنير : ذكر الشطر أعم من كونه وقع في دفعة واحدة ، قلت : وكذا العشر ، فكأنه وضع العشر في دفعتين ، والشطرين في خمس دفعات ، أو المراد بالشطرين حديث الباب البعض ، وقد حققت رواية ثابت أن التخفيف كان خمساً خمساً ، وهي زيادة معتمدة يتعين حمل باقي الروايات عليها ، اهـ .

العاشر : قوله « فعلا به إلى الجبار » فقال وهو مكانه وقد تقدم ما فيه ، اهـ . وأشار بذلك إلى ما قال في شرح الحديث ، قال الخطابي : وفي هذا الحديث لفظة أخرى تفرد بها شريك أيضاً لم يذكرها غيره ، وهي قوله « فعلا به » ، يعني جبريل إلى الجبار تعالى ، فقال وهو مكانه ، قال : والمكان لا يضاف إلى الله تعالى ، إنما هو مكان النبي ﷺ في مقامه الأول الذي قام فيه قبل هبوطه ، انتهى . قال الحافظ : وهذا الأخير متعين ، وليس في السياق تصريح بإضافة المكان إلى الله تعالى ، اهـ . قال الكرماني : قال الخطابي : ليس في هذا الكتاب حديث أبشع مذاقاً ولا أشنع ظاهراً من هذا الحديث : لقوله : فدنا الجبار فتدلى ، فإن الدنو

يوجب تحديد المسافة ، والتدلى يوجب التشبيه والتمثيل بالخلق الذي تعلق من فوق إلى أسفل ، ولقوله : وهو مكانه ، لكن إذا اعتبر الناظر أول الحديث بآخره لا يشكل عليه معناه ، فإنه إن كان في الرؤيا فبعضها مثل ضرب ليتأول على الوجه الذي يجب أن يصرف إليه معنى التعبير في مثله ، ثم إن القصة إنما هي حكاية يحكيها أنس بن مالك بعبارته من تلقاء نفسه ، لم يعزها إلى رسول الله ﷺ ولا رواها ولا أضافها إلى قوله ، ثم إن شريكاً كبير التفرد بمناكير لا يتابعه عليها سائر الرواة ثم إنهم أولوا التدلى : فقليل تدلى جبريل بعد الارتفاع حتى رآه النبي ﷺ متديلاً كما رآه مرتفعاً ، وقيل : تدلى محمداً شاكراً لربه على كرامته ، ولم يثبت في شيء صريحاً أن التدلى مضاف إلى الله تعالى ، ثم أولوا مكانه بمكان النبي ﷺ ، اهـ . وقال الحافظ : وما نفاء من أن أنساً لم يسند هذه القصة إلى النبي ﷺ لا تأثير له فأدنى أمره فيها أن يكون مرسل صحابي ، فإذا أن يكون تلقاها عن النبي ﷺ أو عن صحابي تلقاها عنه ، ومثل ما اشتملت عليه لا يقال بالرأي فيكون لها حكم الرفع ، ولو كان لما ذكره تأثير لم يحمل حديث أحد ، روى مثل ذلك على الرفع أصلاً وهو خلاف عمل المحدثين قاطبة ، فالتعليل بذلك مردود ، اهـ .

الحادي عشر : رجوعه بعد الخمس ، والمشهور في الأحاديث أن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام أمره بالرجوع بعد أن انتهى التخفيف إلى الخمس فامتنع كما سأينته ، اهـ . وقال في شرح الحديث : ورجوع النبي ﷺ بعد تقرير الخمس لطلب التخفيف مما وقع من تفردات شريك في هذه القصة ، والمحفوظ أنه ﷺ قال لموسى في الآخرة : استحييت ربي ، وهذا أصرح بأنه راجع في الآخرة وأن الجبار سبحانه وتعالى قال له : يا محمد . قال ليك وسعديك ، قال إنه لا يبدل القول لدى ، وقد أنكره الداودي فيما نقله ابن التين فقال : الرجوع الأخير

ليس بثابت ، والذي فى الروايات أنه قال : « استحييت من ربى فودى أمضيت
فريضتى وخففت عن عبادى ، ، اه .

الثانى عشر : زيادة ذكر التور فى الطست ، وقد تقدم ما فيه ، اه . وقال فى
شرح الحديث قوله « بطست من ذهب فيه تور من ذهب ، وهذا يقتضى أنه غير
الطست وأنه كان داخل الطست ، فقد تقدم فى أوائل الصلاة فى شرح حديث أبى
ذر فى الإسماء أنهم غسلوه بماء زمزم ، فإن كانت هذه الزيادة محفوظة احتل أن
يكون أحدهما فيه ماء زمزم والآخر هو المحشو بالإيمان ، واحتمل أن يكون
الطور ظرف الماء وغيره ، والطست لما يصب فيه عند غسل صيانة له عن التبدد
فى الأرض ، وجرياً له على العادة فى الطست وما يوضع فيه الماء ، اه . ثم قال
الحافظ : فهذه أكثر من عشرة مواضع فى هذا الحديث لم أرها بمجموعة فى كلام
أحد من تقدم ، وقد بينت فى كل واحد إشكال من استشكله ، والجواب عنه إن
أمكن وبالله التوفيق ، وقد جزم ابن القيم فى الهدى بأن فى رواية شريك عشرة
أوهام ، لكن عد مخالفته لمحال الأنبياء أربعة منها ، وأنا جعلتها واحدة فعلى طريقته
تزيد العدة ثلاثة وبالله التوفيق ، اه .

قلت : وتزيد على ذلك أوهام آخر :

الثالث عشر : مخالفته فى منازل الأنبياء ، وتقدم ما يتعلق بسيدنا إبراهيم فى
الأول ، وسيأتى ما يتعلق بسيدنا موسى فى الرابع عشر لشدة الاختلاف فيهما ،
وقد خالفهم فى هارون وإدريس أيضاً ، قال الحافظ فى حديث المعراج فى حديث قتادة
عن أنس عن مالك بن صعصعة : وقد توافقت هذه الرواية مع رواية ثابت عن أنس
عند مسلم أن فى الأولى آدم ، وفى الثانية يحيى وعيسى ، وفى الثالثة يوسف ، وفى الرابعة
إدريس ، وفى الخامسة هارون ، وفى السادسة موسى ، وفى السابعة إبراهيم عليهم

الصلاة والسلام ، وخالف في ذلك الزهري في روايته عن أنس عن أبي ذر أنه لم يثبت أسماءهم ، وقال فيه : وإبراهيم في السماء السادسة ، ووقع في رواية شريك عن أنس أن إدريس في الثالثة ، وهارون في الرابعة ، وآخر في الخامسة ، وسياقه يدل على أنه لم يضبط منازلهم أيضاً كما صرح به الزهري ، ورواية من ضبط أولى ولا سيما مع اتفاق قتادة وثابت ، وقد واقفهما يزيد بن أبي مالك عن أنس إلا أنه خالف في إدريس وهارون ، فقال : هارون في الرابعة ، وإدريس في الخامسة ، وواقفهم أبو سعيد إلا أن في روايته يوسف في الثانية ، وعيسى ويحيى في الثالثة ، والأول أثبت ، اهـ .

الرابع عشر : قوله موسى في السابعة ، قال الحافظ : وهذا التعليق يدل على أن شريكا ضبط كون موسى في السماء السابعة ، وقد قدمنا أن حديث أبي ذر يوافق لكن المشهور في الروايات أن الذي في السابعة هو إبراهيم ، فع التمدد للإشكال ، ومع الاتحاد فقد جمع بأن موسى كان في حالة العروج في السادسة ، وإبراهيم في السابعة على ظاهر حديث مالك ، وعند الهبوط كان موسى في السابعة لأنه لم يذكر في القصة أن إبراهيم كله في شيء مما يتعلق بما فرض الله على أمته من الصلاة ، كما كله موسى ، والسماء السابعة هي أول شيء انتهى إليه حالة الهبوط فناسب أن يكون موسى بها لأنه هو الذي خاطبه في ذلك كما ثبت في جميع الروايات ، ويحتمل أن يكون لقي موسى في السادسة فأصعد معه إلى السابعة تفضيلاً له على غيره من أجل كلام الله تعالى ، وظهرت فائدة ذلك في كلامه مع المصطفى فيما يتعلق بأمر أمته في الصلاة ، وقد أشار النووي إلى شيء من ذلك ، والعلم عند الله اهـ .

الخامس عشر : قوله إنه جاءه ثلاثة نفر ، المعروف في الروايات بلفظ « أتاه آت » وهو جبريل عليه السلام كما في الروايات الأخرى ، قال الزرقاني

في شرح المواهب : قوله ، إذ أتاني آت ، هو جبريل عليه الصلاة والسلام كما في الروايات الأخر ، وفي رواية شريك ، أنه جاءه ثلاثة نفر ، قال الحافظ : لم أقف على أسمائهم صريحاً لكن في رواية الطبري : فأتاه جبريل وميكائيل ، اه . وكذا رواه ابن جزير وأبو يعلى ، ويقال إن الثالث إسماعيل ، اه .

السادس عشر : قوله ، أيهم هو ، عده في تقرير مولانا محمد حسن المكي في الأوهام كما تقدم في كلامه قليل علامات النبوة إذ قال فيه ، إنه كان نائماً وحده ما كان معه غيره ليلة المعراج ، اه . وفيه إن شريكاً لم يتفرد بذلك ، ففي باب ذكر الملايكة في بدء الخلق عن قتادة عن أنس عن مالك بن صمصة بلفظ ، وذكر رجلا بين رجلين ، الحديث ، وقال الحافظ : في حديث المعراج : قوله ، إذ أتاني آت ، هو جبريل ، ووقع في بدء الخلق بلفظ ، وذكر بين الرجلين ، وهو مختصر ، وقد أوضحت رواية مسلم من طريق سعيد عن قتادة بلفظ ، إذ سمعت قائلاً يقول أحد الثلاثة بين الرجلين ، وتقدم في أول الصلاة أن المراد بالرجلين حمزة وجعفر وأن النبي ﷺ كان نائماً بينهما ، ويستفاد منه ما كان فيه ﷺ من التواضع وحسن الخلق ، اه .

السابع عشر : قوله حتى جاءوا ليلة أخرى ، عده مولانا محمد حسن المكي في الأوهام كما تقدم إذ قال فيه إن معراجهم كان تلك الليلة لا في الليلة الثانية ، اه . وقال الحافظ : قوله ، حتى أتوه ليلة أخرى ، ولم يعين المدة التي بين الجهتين فيحمل على أن الجهتين الثانية كان بعد أن أوحى إليه ، وحيث وقع الإسراء والمعراج ، وإذا كان بين الجهتين مدة فلا فرق في ذلك بين أن تكون تلك المدة ليلة واحدة أو ليال كثيرة أو عدة سنين ، وبهذا يرتفع الإشكال عن رواية شريك ويحصل به الوفاق أن الإسراء كان في البقعة بعد البعثة وقبل الهجرة ، ويسقط تشنيع الخطابي

وابن حزم وغيرهما بأن شريكا خالف الإجماع في دعواه أن المعراج كان قبل البعثة ، اه .

الثامن عشر : قوله « ثم عرج به إلى السماء الدنيا » قال الحافظ إن كانت القصة متعددة فلا إشكال ، وإن كانت متحدة ففي هذا السياق حذف تقديره : ثم أركبه البراق إلى بيت المقدس ثم عرج بالمعراج ، كما في حديث مالك « فغسل به قلبي ثم حشي ثم أعيد ثم أتيت بدابة فحملت عليه فانطلق بي جبريل حتى أتى السماء الدنيا ، وفي سياقه أيضاً حذف تقديره : حتى أتى بي بيت المقدس ثم أتى بالمعراج ، كما في رواية ثابت عن أنس رفعه « أتيت بالبراق فركبته حتى أتى بي بيت المقدس فربطته ثم دخلت المسجد فصليت ركعتين ثم عرج بي إلى السماء » ، اه .

التاسع عشر : قوله « وفرغه عند الخامسة » قال الكرمانى فإن قلت إذا خفف في كل مرة عشرأ وفي المرة الأخيرة خمس تكون هذه الدفعة سادسة ، قلت : ليس فيه هذا الحصر فربما خفف بمرة واحدة خمس عشرة أو أراد به عند تمام الخامسة ، اه . وقال العيني بعد نقل كلام الكرمانى هذا : قيل هذا التنصيص على الخامسة على أنها الأخيرة تخالف رواية ثابت عن أنس أنه وضع عنه في كل مرة خمساً ، وأن المراجعة كانت تسع مرات ، قلت : كأن الكرمانى لم يتقف على رواية ثابت فلذلك أغفلها ، اه .

العشرون : قول موسى « ارجع » بعد قوله تعالى « لا يبدل القول لدى » قال الحافظ : قال الداودى كذا وقع في هذه الرواية أن موسى قال له ارجع إلى ربك بعد أن قال « لا يبدل القول لدى » ولا يثبت لتواطؤ الروايات على خلافه ، وما كان موسى ليأمره بالرجوع بعد أن يقول الله تعالى له ذلك انتهى . قلت : ولا يلتبس عليك هذا بالحادى عشر فينبهما فرق ظاهر .

الحادى والعشرون: قوله فى آخر الحديث «فاستيقظ» قال الحافظ: قال القرطبي: يحتمل أن يكون استيقاظاً من نومة نامها بعد الإسراء لأن إسراؤه لم يكن طول ليلته وإنما كان فى بعضها ، ويحتمل أن يكون المعنى : أفقت بما كنت فيه بما خامر باطنه من مشاهد الملائكة الأعلى ، اهـ . وقال القاضى عياض فى الشفاء : لعل قوله «استيقظت» بمعنى أصبحت أو استيقظت من نوم آخر بعد وصوله بيته ، ويدل عليه أن مسراؤه لم يكن طول ليله وإنما كان فى بعضه ، وقد يكون قوله استيقظت وأنا فى المسجد الحرام لما كان غمره من عجائب ما طالع من ملكوت السماوات والأرض وخامر باطنه من مشاهدة الملائكة الأعلى بما رأى من آيات ربه الكبرى ، فلم يستفق ويرجع إلى حال البشرية إلا وهو بالمسجد الحرام ، اهـ . وقال ابن كثير فى تاريخه قوله : ثم استيقظت معدود فى غلطات شريك أو محمول على أن الانتقال من حال إلى حال يسمى يقظة ، قال : وهذا الحل أحسن من التغليب والله أعلم . وقال ابن القيم : وكان الإسراء مرة واحدة ، وقيل مرتين مرة يقظة ومرة مناماً ، وأرباب هذا القول كأنهم أرادوا أن يجمعوا بين حديث شريك وقوله ثم استيقظت وبين سائر الروايات ، ومنهم من قال بل كان هذا مرتين مرة قبل الوحى لقوله فى حديث شريك وذلك قبل أن يوحى إليه ومرة بعد الوحى كما دلت عليه سائر الأحاديث ، ومنهم من قال بل ثلاث مرات : مرة قبل الوحى ، ومرتين بعده ، وكل هذا خبط وهذه طريقة ضعفاء الظاهرية من أرباب الثقل الذين إذا رأوا فى القصة لفظة تخالف سياق بعض الروايات جعلوه مرة أخرى فكلموا اختلقت عليهم الروايات عددوا الوقائع ، والصواب الذى عليه أئمة الثقل أن الإسراء كان مرة واحدة بمكة بعد البعثة ، وبالعجبا هؤلاء الذين زعموا أنه مراراً كيف ساء لهم أن يظنوا أنه فى كل مرة تفرض عليه الصلاة خمسين ثم يتردد بين ربه وبين موسى حتى خساً ثم يقول «أمضيت فريضتي وخففت عن عبادي» ثم يعيدها فى المرة الثانية

ولكل منها تأويل (١) صحيح فلا حاجة إلى تغليظة [بياض (٢) في الاصل بقدر
صفحة] .

(باب قوله « لا تحرك به » إلخ)

يعنى (٣) بذلك إثبات أن لله أفعالا وليس هو بمجبور محض ، وأن الله تعالى أفعالا والروايات مصرحة بهذين المعنيين بحيث لا يقتصر إلى بيان .

إلى خمسين ثم يحطها عشراً عشراً ، وقد غلط الحفاظ شريكاً في ألفاظ من حديث الإسراء ومسلم أورد المبتدئ منه ثم قال فقدم وأخر وزاد ونقص ولم يسرد الحديث ، فأجاد رحمه الله تعالى ، اهـ . فهذه أحد وعشرون موضعاً أوردوها على حديث شريك ودقة النظر تزيد على ذلك ولكن اقتصرنا على ما صرح به أحد من السلف بوم شريك فيه ، وقد عرفت أن شريكاً لم ينفرد في بعض المواضع منها .

(١) وقد عرفت ذلك مفصلاً فيما تقدم من كلام الحفاظ وغيره ، وقد تقدم قبيل علامات النبوة ما في تقرير مولانا محمد حسن المكي إذ قال : فهذا الحديث قد أخطأ فيه شريك في خمسة مواضع ويمكن تصحيحه إلى آخر ما ذكر من التوجيهات للإيرادات الخمسة التي أوردوها .

(٢) بياض في الاصل قريباً من صفحة ، ولعل الشيخ قدس سره أراد ذكر تفصيل الإيرادات والاجوبة عنها وقد عرفت ذلك قريباً ، ولا يبعد أنه نور الله مرقده أراد الكتابة على الابواب الخمسة الباقية من ههنا إلى قوله باب قوله تعالى « لا تحرك به لسانك » فإنه قدس سره كتب بعد ذلك على هذا الباب كما ستري ، وقد تقدم من الكلام على هذه الابواب الخمسة في إجمال الكلام على أبواب كتاب الرد على الجهمية في أول الكتاب المذكور .

(٣) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وفي تراجم شيخ المشايخ الشاه ولي الله الدهلوي باب قوله « لا تحرك به لسانك » فالقرآن يتحرك به شفتاه وتأويله ذلك

(باب قول النبي ﷺ)

و رجل آتاه الله القرآن ، إلخ ، هذا (١)

كتأويله قوله ﷺ . . . فكأن أن الله تعالى بتحريك العبد شفيعه لا يدخله الحدوث فكذلك القرآن ، اه . وفي تقرير المهند رحمه الله تعالى قال مولانا سله الله أشار المؤلف بهذا الباب إلى أن حروف القرآن حادثة لأن هذا التحريك بالقرآن هو فعل العبد وما يلزم من التحريك هو الصوت ، وما يظهر من الصوت هو الحرف فظاهر أن الحرف يكون حادثاً أيضاً ، ولم يصرح به لئلا يعترض عليه بكونه معتزلاً قائلاً بحدوث القرآن ، ومع هذا اتهمه الناس بالاعتزال في خلق القرآن ، اه . وقال الحافظ : قال ابن بطال : غرضه في هذا الباب أن تحريك اللسان والشفعتين بقراءة القرآن عمل له يؤجر عليه ، وقوله : فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ، فيه إضافة الفعل إلى الله تعالى ، والفاعل له من يأمره بفعله ، فإن القاري بكلامه تعالى على النبي ﷺ هو جبريل ففيه بيان لكل ما أشكل من كل فعل ينسب إلى الله تعالى عما لا يليق به فعله من المجيء والنزول ، انتهى . قال الحافظ : والذي يظهر أن مراد البخاري بهذين الحديثين الموصول والمعلق الرد على من زعم أن قراءة القاري قديمة فأبان أن حركة لسان القاري بالقرآن من فعل القاري بخلاف المقروء فإنه كلام الله القديم كأن حركة لسان ذاكر الله حادثة من فعله والمذكور هو الله سبحانه وتعالى قديم وإلى ذلك أشار بالتراجم التي تأتي بعد هذا ، اه . وقال الكرماني والمقصود من الباب بيان كيفية تلقى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كلام الله تعالى من جبريل ، اه .

(١) قال المعنى تبعاً للكرماني : هذا باب في ذكر قول النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم و رجل آتاه الله ، إلخ ، غرضه من هذا الباب أن قول العباد وفعلهم منسوبان إليهم وهو كالتميم بعد التخصيص بالنسبة إلى الباب المتقدم عليه ، قيل : الترجمة مخرومة إذ ذكر من صاحب القرآن حال المحمود ، ومن صاحب المال حال

والباب الذي (١) يليه معقودان لعين ماعقد له الباب المتقدم عليهما من أن الله تعالى أفعالا في خلقه والعباد أفعالا فتفكر فيه .

الحاسد ، وهو خرم غريب ملبس ، قال الكرماني : نعم محروم ولكن ليس غريباً ولا ملبساً إذ المتروك هو نصف الحديث بالكلية حاسداً ومحسوداً وهو حال ذي المال والمذكور هو بيان صاحب القرآن حاسداً ومحسوداً إذ المراد من رجل ثانياً هو الحاسد ، ومن مثل ما أوتي هو القرآن لا المال ، انتهى . وفي تراجم الشاه ولي الله الدهلوي قوله : « رجل آتاه الله القرآن ، إلخ ، فالقرآن يؤتي الله العبد لإياه وهو متلو يقوم العبد به ، انتهى . » وذكر البخاري في كتاب خلق العباد في باب قول الله : « فاتوا بالتوراة ، إلخ ، وذكر فيه قول النبي ﷺ : « رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به » ، الحديث ، ثم قال فيمن أن قيامه بالكتاب وهو فعله ، انتهى مختصراً .

(١) والمراد به باب قول الله تعالى « يا أيها الرسول بلغ ، إلخ ، قال الحافظ : وقد احتج أحمد بن حنبل بهذه الآية على أن القرآن غير مخلوق لأنه لم يرد في شيء من القرآن ولا من الأحاديث أنه مخلوق ولا ما يدل على أنه مخلوق ، ثم ذكر عن الحسن البصري أنه قال : لو كان ما يقول الجعد حقاً لبغى النبي ﷺ ، قال البخاري في كتاب خلق أفعال العباد بعد أن ساق قوله تعالى « يا أيها الرسول بلغ ، الآية ، قال قد ذكر تبليغ ما أنزل ثم وصف فعل تبليغ الرسالة فقال : « وإن لم تفعل لما بلغت ، قال فسنى تبليغ الرسالة وتركه فعلاً ، ولم يمكن أحداً أن يقول إن الرسول لم يفعل ما أمر به من تبليغ الرسالة يعني فإذا بلغ فقد فعل ما أمر به وتلاوته ما أنزل الله هو التبليغ ، وقد فعله ، وقال في الكتاب المذكور أيضاً : قوله تعالى « بلغ ما أنزل إليك من ربك ، هو مما أمر به ، وكذلك أقيموا الصلاة والصلاة بجملة طاعة الله وقراءة القرآن من جملة الصلاة ، فالصلاة طاعة ، فالأمر بها قرآن ، وهو مكتوب في المصاحف ، محفوظ في الصدور مقروء على الألسنة ، فالقراءة والحفظ والكتابة مخلوقة ، والمقروء والمحفوظ والمكتوب ليس بمخلوق ، ومن الدليل عليه : أنك

(باب قوله تعالى يا أيها الرسول بلغ ، إلخ)

قد ذكرنا لما عتمد هذا الباب ثم إن قوله .

(وقال كعب بن مالك حين تخلف عن النبي ﷺ) حجة برأسها (١) لا تعلق له بما تقدم ولا بما تأخر ، وحاصل الاحتجاج به أن التخلف إنما كان فعل الكعب

نكتب الله وتحفظه وتدعوه فدعائك وحفظك وكتابتك وفلك مخلوق ، والله هو الخالق ، انتهى مختصراً . وتفرد السندى في غرض الترجمة فقال : قوله ، باب قول الله يا أيها الرسول بلغ إلخ ، أى باب إثبات النبوة فإن مباحث النبوات من جملة مسائل علم التوحيد ، إلا أنه ترجم لغالب مسائل علم التوحيد بآية من ذكر الكتاب ، ثم ذكر الحديث الموافق لما يعلم ثبوتها بالكتاب والسنة وموافقة الكتاب والسنة عليها ، إذ هذه المسائل هي مدار الدين والمطلوب فيها اليقين ، فله دره ما أوفق نظره ، ثم ذكر في الباب من الآيات والاحاديث بعض ما فيه لفظ الرسالة والرسول أو نحوه وهذا اللفظ هو مدار الترجمة ، والله تعالى أعلم ، اه .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره دقيق جداً ، وحاصله أن قوله ، وقال كعب حين تخلف ، حجة مستقلة لا تعلق له بما سياتى من جملة ، فسيرى الله عملكم ، والجملة الآتية من قوله ، فسيرى الله عملكم ، حجة برأسها ، ليست بمقولة كعب ، وكأنه أشار بذلك أن قوله ، قال كعب ، إشارة إلى حديثه الطويل الذى تقدم في غزوة تبوك عن عبد الله بن كعب قال : وسمعت كعب بن مالك يحدث حين تخلف عن قصة تبوك ، الحديث ، فأشار الشيخ قدس سره إلى أن الإمام البخارى أشار إلى ذلك الحديث بذكر أوله ولم يحتج إلى ذكر تمام الحديث لأن الاحتجاج عند الشيخ قدس سره بلفظ ، حين تخلف ، فقط ، لأن التخلف فعل كعب ، وقريب منه ما قال الكرمانى إذ قال بعد قوله ، كعب بن مالك حين تخلف ، فإن قلت : ما وجه مناسبه لهذه الترجمة ؟ قلت : التفويض والافتقار والتسليم ، ولا يحسن بأحد أن يركب أعماله بالعجلة بل تفويض الأمر إلى الله ورسوله ، اه . فإن كعباً لم يذكر

لاغير وكذلك قوله (١) فسيرى الله عملكم والمؤمنون حجة ، فإن الرؤية عمل الله وعمل المؤمنين ، وأيضاً فإن العمل مضاف إلى المؤمنين وليس لإضافته إليهم إلا لصدوره منهم ، وكذلك قوله (٢) وقالت عائشة رضى الله عنها إلى قوله أحد حجة

لفعله أعداراً كالمناققين ، ولم يترك نفسه بالاعتذار الباردة الكاذبة ، بل فوض نفسه إلى الله ورسوله ، فكان الكرماني أيضاً احتج في هذه القصة بفعل كعب لا بقوله « فسيرى الله عملكم » ، وعامة الشراح جعلوا قوله « فسيرى الله عملكم » مقولة كعب وأشاروا بذلك إلى ما تقدم من حديثه في تفسير سورة براءة في آخره : قال الله تعالى : « يعتذرون إليكم إذا رجعتم » ففيه قوله « فسيرى الله عملكم » ، وليست هذه اللفظة في حديث كعب الماضى في قصة تبوك ، ولذا قال الحافظ ههنا بعد قوله : قال كعب حين تخلف إلخ ، تقدم هذا مسنداً في تفسير براءة في حديثه الطويل ، وفي آخره : قال الله تعالى « يعتذرون إليكم » الآية ، والاحتجاج عندهم بقوله « فسيرى الله عملكم » ، ولذا قال الحافظ بعد نقل كلام الكرماني : ومراد البخارى تسمية ذلك عملاً ، اهـ . وتبع العيني الكرماني لكنه ذكر في المتن قال كعب إلى قوله : « وسيرى الله عملكم » ، وتبع القسطلاني الحافظ إذ قال : قال كعب حين تخلف عن النبي ﷺ « وسيرى الله عملكم ورسوله » ، يشير إلى قوله في القصة قال الله تعالى « يعتذرون إليكم » إلى قوله « فسيرى الله عملكم ورسوله » ، ومراد البخارى تسمية ذلك كله عملاً ، اهـ . والنظر الدقيق يرجح الشيخ قدس سره لأن قوله « فسيرى الله عملكم » ليس بقوله كعب بل هو قوله عز اسمه حكاه كعب في آخر الحديث ، فنسبة هذا القول إلى كعب مجاز ، والاستدلال بنفس الآية أجلى وأظهر لافاقه له إلى النسبة إلى قول كعب .

(١) قد عرفت آنفاً أن هذه حجة مستقلة عند الشيخ قدس سره .

(٢) بسط فيه الحافظ ولخصه القسطلاني فقال : قوله « وقالت عائشة إلخ » رحمه الله البخارى في خلق أفعال العباد مطولاً ، وفيه ما كان من شأن عثمان حين نجم

أخرى، وكذلك قوله وذلك الكتاب هدى للمتقين، حجة (١) فإن الاتقاء فعلهم، ثم أخذ (٢) في تفسير الآية استطراداً فقال ذلك ههنا بمعنى هذا كما في الآية الأخرى، وليس

القرء الذين طعنوا فيه وقالوا قولاً لا يحسن مثله، وقرءوا قراءة لا يحسن مثلها، وصلوا صلاة لا يصل مثلها، المحدث بطوله، والمراد أنها سميت ذلك كله عملاً، اهـ. وقال الحافظ: قوله لا يستخفك أحد، قال ابن التين عن الداودى: معناه لا تغتر بمدح أحد وحاميه نفسك، والصواب ما قاله غيره أن المعنى لا يغرنك أحد بعمله فتظن به الخير إلا إن رأيته واقفاً عند حدود الشريعة، اهـ.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، وهو مبني على ما هو بصده أن الغرض من هذا كله أن للعباد أفعالا، وقال الحافظ: قوله هدى للمتقين، أى بيان للمتقين، ومناسبة هذه الآية ما تقدم من جهة أن الهداية نوع من التبليغ، اهـ. وسبق إلى ذلك الكرماني فقال: فإن قلت ما تعلقه بالترجمة؟ قلت: الهداية نوع من التثيين سواء كان بمعنى إيبان أو الدلالة، اهـ. وقال السندى: بناء على ما اختاره أولاً في غرض الترجمة، وأما ذكره قوله ذلك الكتاب، فلتحقيق الكتاب الذى يتوصل به إلى تحقيق النبوة، اهـ.

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فيما به عليه من أن المقصود من هذا كله قوله هدى للمتقين، وما عدا ذلك تفسير للآية استطراداً ولم ينبه عليه أحد من الشراح، قال الحافظ: قوله قال معمر: هذا هو ابن المثنى اللغوى، أبو عبيدة ووه من قال: هو معمر بن راشد شيخ عبد الرزاق، وقد اغتر مغلطاً بذلك فزعم أن عبد الرزاق أخرج ذلك في تفسيره عن معمر، وليس ذلك فى شيء من نبيغ تفسير عبد الرزاق، ولفظ أبى عبيدة ذلك الكتاب، معناه هذا القرآن، قال: وقد تخاطب العرب الشاهد بمخاطبة الغائب، وقد أنكر ثعلب هذه المقالة وقال: استعمال أحد اللفظين موضع الآخر يقلب المعنى، وإنما المراد هذا القرآن هو ذلك الذى كانوا يستفتحون به عليكم، وقال الكسائى: لما كان القول والرسالة من السماء،

ذلك إشارة إلى البعد^(١) المكاني كما هو أصل معناها ثم أورد^(٢) سنداً على هذا المعنى أن العرب تستعمل اللفظ موضع لفظ آخر كما في قوله تعالى «وجرين بهم» وكذلك باقى^(٣) ما ذكره ههنا حجج على ما ادعاه والله أعلم .

والكتاب والرسول في الأرض ، قيل ذلك يا محمد ، وقال القراء : هو كقولك للرجل وهو يحدثك : وذلك والله الحق ، فهو في اللفظ بمنزلة الغائب وليس بغائب ، واستشهد أبو عبيدة بقوله «حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم» الآية ، فلما جاز أن يخبر بضميرين مختلفين ضمير المخاطب للحاضر (*) وضمير الغيبة للغائب في قصة واحدة ، فكذلك يجوز أن يخبر عن ضمير القريب بضمير البعيد ، وهو صنيغ مشهور في كلام العرب بسميه أصحاب المعالي الالتفات ، وقال أيضاً : «لأريب فيه» لا شك فيه ، وقال في تفسير سورة أخرى : «تلك آيات» هذه آيات ، وقال في تفسير سورة أخرى «الآيات» الإعلام ، وهذا قد تقدم في تفسير سورة يونس التنبيه عليه ، وأما قوله «ومثله حتى إذا كنتم» فإرادته أنه نظير استعمال ذلك موضع هذا ، فلما ساغ استعمال ما هو للبعيد للقريب جاز استعمال ما هو للغائب للحاضر ، انتهى مختصراً .

(١) قال القسطلاني : قال في المصاييح قوله «ذلك الكتاب» هذا القرآن يعني أن الإشارة إلى الكتاب المراد به القرآن وليس بعيد فكان مقتضى الظاهر أن يشار إليه بهذا لكن أتى بذلك الذي يشار إلى البعيد لأن القصد فيه إلى تعظيم المشار إليه وبعد درجته ، اهـ . وفي تفسير الجلالين قوله «ذلك» أي هذا الكتاب ، والإشارة به للتعظيم ، اهـ .

(٢) وتقدم نحو ذلك في كلام الشيخ قدس سره في كتاب التفسير في تفسير سورة يونس .

(٣) يعني ما ذكره في الترجمة من الآيات ، وما سيأتي من قول أنس ، والأحاديث الآتية في الباب حجة على ما ادعاه البخاري أولاً وأشار بذلك إلى

(وليس أحد) يعنى أن (١) تصرفهم إنما كان في بيان المعنى، وأما كلام الله تعالى فأكرم أن يغيره أحد ، والله تعالى أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب ،

ما أفاده الشيخ قدس سمه في ترجمة الباب أولاً من غرض الترجمة من أن الله أفعالا في خلقه وللعباد أفعالا ، وقال الحافظ : قوله قال أنس هذا طرف من حديث وصله المؤلف في الجهاد ، وقال المعنى في قصة بئر معونة : يعنى في المغازى ، وقال الحافظ بعد حديث عائشة : من حدثك ؟ ، الحديث ، كل ما أنزل على الرسول ﷺ فله بالنسبة إليه طرفان : طرف الإخذ من جبريل عليه السلام وقد مضى في الباب السابق ، وطرف الاداء للامة وهو المسمى بالتبليغ ، وهو المقصود هنا ، وقال وهو بعد حديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أى الذنب أكبر ، ومناسبتة للترجمة أن التبليغ على نوعين : أحدهما وهو الاصل أن يبلغه بعينه وهو خاص بما يتعبد بتلاوته وهو القرآن ، وثانيهما أن يبلغ ما يستنبط من أصول ما تقدم لإنزاله فينزل عليه موافقته فيما استنبطه إما بنصه وإما بما يدل على موافقته بطريق الاولى إلى آخر ما بسطه .

(١) أعلم أولاً أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم على هذا القول باب قوله تعالى : بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ، وذكر في الحاشية عن الخبر الجارى : غرضه أن القرآن كان قبل النزول مسطوراً في اللوح ، اهـ . قلت : ولذا ذكر تفاسير الكتابة وغيرها ، وقال الحافظ : قال البخارى في خلق أفعال العباد بعد أن ذكر هذه الآية والذي بعدها : قد ذكر الله أن القرآن يحفظ ويستر ، والقرآن الموعى في القلوب المسطور في المصاحف المتلو بالالسة كلام الله ليس بمخلوق ، وأما المداد والورق والجلد فإنه مخلوق ، اهـ . وقال الحافظ في : باب قول الله تعالى : فلا تجعلوا لله أنداداً ، ومحصل ما نقل عن أهل الكلام في هذه المسألة خمسة أقوال ، الاول : قول المعتزلة إنه مخلوق . والثاني : قول الكلالية إنه قدم قائم بذات الرب ليس بحروف والاصوات . والموجود بين الناس عبارة عنه لا عينه . والثالث : قول السالمية إنه حروف واصوات قديمة الاعمين ، وهو عين

هذه الحروف المكتوبة والأصوات المسموعة . والرابع : قول الكرامية إنه محدث لا مخلوق . والخامس : إنه كلام الله غير مخلوق ، إنه لم يزل يتكلم إذا شاء . نص على ذلك أحمد في كتاب الرد على الجهمية ، وافترق أصحابه فرقتين ذكرهما الحافظ ، ثم قال : والذي استقر عليه قول الأشعرية أن القرآن كلام الله غير مخلوق مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء بالالسة ، إلى آخر ما بسط . وتقدم ثىء من ذلك في تقرير شيخ الهند في باب « يريدون أن يدلوا كلام الله ، وثانياً أن ما أفاده الشيخ قدس سره في شرح قول البخارى ليس أحد يزيل لفظ كتاب من كتب الله مبنى على أحد القولين المشهورين في مصداق التحريف من أهل الكتاب قال الحافظ قوله وليس أحد يزيل إلخ ، قال شيخنا ابن الملقن في شرحه : هذا الذى قاله أحد القولين فى تفسير هذه الآية وهو مختاره أى البخارى ، وقد صرح كثير من أصحابنا بأن اليهود والنصارى بدلوا التوراة والإنجيل ، وفرعوا على ذلك جواز امتهان أوراقيهما ، وهو يخالف ما قاله البخارى ههنا ، انتهى . وهو كالصرح فى أن قوله « وليس أحد » إلى آخره من كلام البخارى ذيل به تفسير ابن عباس ، وهو يحتمل أن يكون بقية كلام ابن عباس فى تفسير الآية ، وقال بعض شراح المتأخرين . اختلف فى هذه المسألة على أقوال ، أحدها : أنها بدلت كلها وهو مقتضى القول المحكى بجواز الامتحان وهو إفراط ، وينبغى حمل إطلاق من أطلقه على الأكثر ، وإلا فهى مكابرة ، والآيات والأخبار كثيرة فى أنه بقى منها أشياء كثيرة لم تبدل كقصص الرجم وغيرها ، ثانياً : أن التبديل وقع ولكن فى معظمها وأدلتها كثيرة وينبغى حمل الأول عليه ، ثالثاً : وقع فى اليسير منها ومعظمها باق على حاله ، ونصره الشيخ تقى الدين ابن تيمية فى كتابه [الرد الصحيح على من بدل دين المسيح] ، رابعاً : إنما وقع التبديل والتغيير فى المعانى لافى الألفاظ ، وهو المذكور ههنا إلى آخر ما بسطه ، وقال الحافظ أيضاً بعد ذكر الاختلاف فى جواز النظر فى كتبهم وكراهيته : والذي يظهر أن كراهية ذلك للتنزيه لا للتحريم ،

والله الحمد على ما أولى فنعم ما أولى ونعم المولى ، وفق الله للإتمام سابع (١) عشر
جادى الثانية من شهر سنة ١٣١٢ هـ .

والأولى فى هذه المسألة التفرقة بين من لم يتمكن ويصر من الراضين فى الإيمان
فلا يجوز له النظر فى شيء من ذلك بخلاف الراضى فيجوز له ، ولا سيما عند
الاحتياج إلى الرد على المخالف يدل على ذلك نقل الأئمة قديماً وحديثاً من التوراة ،
وإلزامهم اليهود بالتصديق بمحمد ﷺ بما يستخرجونه من كتابهم ، ولولا اعتقادهم
جواز النظر فيه لما فعلوه وتواردوا عليه ، وأما الاستدلال للتحريم بما ورد من
الغضب أى من غضبه ﷺ على عمر رضى الله تعالى عنه حين أتى بصحيفة من
التوراة وقرأها على النبي ﷺ ، فهو معترض بأنه قد يغضب من فعل المكروه
ومن فعل ما هو خلاف الأولى إذا صدر ممن لا يليق منه ذلك كغضبه من تطويل
معاذ صلاة الصبح بالقراءة ، اهـ . قلت : ونسبة صلاة الصبح إلى معاذ ليس
بصحيح ، لأن قصة معاذ فى صلاة العشاء وقصة الصبح لأبي رضى الله تعالى عنه ،
وقد غضب النبي ﷺ عليهما معاً .

(١) وقد وصلت هذه الحواشى إلى هذا الموضع بفضل الله تعالى وكرمه
ولطفه وإحسانه يوم الأربعاء فى الثالث والعشرين من شهر صفر المظفر سنة ثمان
وثمانين بعد الألف وثلاثمائة ، وقد بقيت فى البخارى ثلاثة أبواب لم يتعرض لها
الشيخ قدس سره ، لظهور مقاصدها مما أفاده من كتاب الرد إلى ههنا مراراً من
غرض الإمام البخارى بهذه التراجم وزدتها تكميلاً للفائدة وتسميماً للكتاب ،
وقضى الله لإتمامها وهو الموفق لما يحب ويرضى والميسر لكل عسير .

(باب قول الله : والله خلقكم وما تعملون ، إلخ)

قال الحافظ : قال الطبرى فى إعراب : ما ، وجهان ، فمن قال مصدرية قال :
المعنى والله خلقكم وخلق عملكم ، ومن قال موصولة قال خلقكم وخلق الذى تعملون
أى تعملون منه الأصنام وهو الخشب والحاس ، إلى آخر ما بسطه ، وفى الجمل عن

السمين : قوله « وما تعملون » ، في « ما » هذه أربعة أوجه : أحدها أنها بمعنى الذي أى خلق الذى تصنعونه ، فالعمل ههنا التصوير والنحت ، والثانى أنها مصدرية ، أى خلقكم أعمالكم ، وجعلها الأشعرية دليلاً على خلق أفعال العباد لله تعالى وهو الحق ، والثالث أنها استفهامية ، وهو استفهام توبيخ ، أى وأى شئ تعملون ، والرابع أنها نافية أى إن العمل فى الحقيقة ليس لكم فأنتم لا تعملون شيئاً ، اه . وزاد الحافظ وجهاً خامساً أن تكون نكرة موصوفة وحكما حكم الموصولة ، اه . قال الحافظ : ذكر ابن بطلان عن المهلب أن غرض البخارى بهذه الترجمة لإثبات أن أفعال العباد وأقوالهم مخلوقة لله تعالى ، اه . وقال القسطلانى تبعاً للحافظ : قال الشمس الاصفهاني فى تفسير قوله : « وما تعملون » ، أى عملكم ، وفيه دليل على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنها مكتسبة للعباد حيث أثبت لهم عملاً فأبطلت هذه الآية مذهب القدرية والجبرية معاً ، اه . وقد عرفت فيما سبق أن هذا المعنى تقدم فى كلام الشيخ قدس سره مراراً ، منها فى باب قوله تعالى « لا تنفع الشفاعة » ومنها فى باب قول النبي ﷺ « رجل آتاه الله القرآن » ، وأوضح منهما ما تقدم فى أول كتاب الرد على الجهمية ، ولذا لم يعد الكلام على هذا الباب ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى التراجع باب قول الله « والله خلقكم » ، لمخ أى الله خالق أعمال العباد ، والقراءة عمل من أعماله ، ويرد عليه « أحيوا ما خلقتم » ، فإنه يدل على أن الخلق ينسب إلى العباد ، والجواب أنه منسوب إليهم بمعنى غير منسوب إليهم بمعنى آخر ، ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « ما أنا حملتكم » ، وقوله فى الكهان : « ليسوا بشئ » ، اه .

قوله (ويقال للصوريين أحيوا ما خلقتم) قال الكرماني : فإن قلت : أسند الخلق إليهم فبعض الأشياء ليس بمخلوق لله ، قلت : هذا القول على سبيل الاستهزاء والتعجيز ، اه . قال الحافظ : قال الكرماني : - (أى بعد الحديث) - أسند الخلق إليهم صريحاً ، وهو خلاف الترجمة ، لكن المراد كسبهم ، فأطلق لفظ الخلق عليهم استهزاءً أو ضمن خلقتم معنى صورتم تشبيهاً بالخلق أو أطلق بناء على زعمهم فيه ، قال الحافظ : والذي يظهر أن مناسبة ذكر حديث المصورين لترجمة هذا الباب من

جهة أن من زعم أنه يخلق فعل نفسه لو صحت دعواه لما وقع الإنكار على هؤلاء المصورين ، فلما كان أمرهم بنفخ الروح فيما صوروه أمر تعجيز ، ونسبة الخلق إليهم إنما هو على سبيل التهكم والاستهزاء على فساد قول من نسب خلق فعله إليه استقلالاً والعلم عند الله ، قال : ثم قال الكرماني : هذه الأحاديث تدل على أن العمل منسوب إلى العبد لأن معنى الكسب اعتبار الجهتين ، فيستفاد المطلوب منها ، ولعل غرض البخارى فى تكثير هذا النوع فى الباب وغيره بيان جواز ما نقل عنه أنه قال لفظى بالقرآن مخلوق إن صح عنه ، قال الحافظ : قد صح عنه أنه تبرأ من هذا الإطلاق فقال كل من نقل عني أنى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب على ، وإنما قلت أفعال العباد مخلوقة ، أخرج ذلك غنجار فى ترجمة البخارى من تاريخ بخارى بسند صحيح إلى محمد بن نصر المروزي الإمام المشهور أنه سمع البخارى يقول ذلك ، ومن طريق أبي عمرو أحمد بن نصر النيسابورى الخفاف أنه سمع البخارى يقول ذلك ، اه . قلت : وقد أطلال الحافظ الكلام فى ذلك فى باب « ولا تجعلوا لله أنداداً » .

قوله (بين الله الخلق من الأمر) فى تقرير المسكى : قوله « والأمر » فعلم أن الأمر أى الكلام غير الخلق رد على المعتزلة ، اه . قال الحافظ : و فرق بين الأمر بقوله « كن » وبين الخلق بقوله « والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره » ، فجعل الأمر غير الخلق وتسخيرها الذى يدل على خلقها إنما هو عن أمره ، ثم بين أن نطق الإنسان بالإيمان عمل من أعماله كما ذكر فى قصة عبد القيس حيث سألوا عن عمل يدخلهم الجنة فأمرهم بالإيمان ، وفسره بالشهادة وما ذكر معها ، ثم قال بعدما أطلال الكلام على تفسير الآية : قوله « إن ربكم الله » الآية المناسب منها لما تقدم قوله تعالى « ألا له الخلق والأمر » فيصح به قوله « الله خالق كل شئ » ، ولذلك عقبه بقوله : قال ابن عينة : بين الله الخلق من الأمر بقوله تعالى « ألا له الخلق والأمر » وهذا الأثر وصله ابن أبى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية من طريق بشار بن موسى قال : كنا عند سعيد بن عيينة فقال « ألا له الخلق والأمر » فالخلق هو المخلوقات ،

والامر هو الكلام ، ومن طريق حماد بن نعيم سمعت سفيان بن عيينة وسئل عن القرآن مخلوق هو ؟ فقال : يقول الله تعالى : ألا له الخلق والامر ، ألا ترى كيف فرق بين المخلوق والامر ، فالامر كلامه ، فلو كان كلامه مخلوقاً لم يفرق ، اهـ . قال صاحب الفيض : قد مر بعض الكلام في كتاب العلم ، والحاصل أنهم اختلفوا في تحديد عالم الامر والخلق ، قال الغزالي : إن فيه اصطلاحات عديدة ، فقول : ما تدركه الحواس فهو عالم الخلق ، وما لا فهو عالم الامر ، وقال الشيخ المجدد السمرهندي : إن الذي تحت العرش عالم الخلق وما فوقه فعالم الامر ، وقال الشيخ الأكبر : إن ما خلقه الله تعالى بلا واسطة أى بلفظ كن فهو عالم الامر ، وما خلق الشيء من الشيء أعنى بالواسطة كالإنسان من الطين فعالم الخلق ، فالروح من عالم الامر لكونها مخلوقة بلا واسطة بخلاف الجسم فإنه من العناصر ، وذهب ذاهب إلى أن نفس الجسمية عالم الخلق وتحريكها من عالم الامر كالألات الميكانيكية التي تتخذ من الحديد إذا تعلقت بها الكهرباء تتحرك وتجرى ، فهذه أربعة فروق من نحو أربعة أوجه ، اهـ . والذي أشار به إلى كتاب العلم ذكره في باب : وما أوتيت من العلم إلا قليلاً ، إذ قال : قوله : من أمر ربى ، واختلفوا أنهم هل أجيب لهم فيها أم لا ؟ قليل لا ، وقيل نعم ، ومنهم الغزالي ، وكذلك اختلف في تفسير عالم الامر والخلق قليل إن المشهود عالم الخلق والغائب عالم الامر ، فإكان من عالم الامر لا يمكن فهم كنهه لمن كان من عالم الشهادة . وقال المفسرون : الخلق عالم التكوين والامر عالم التشريع ، إلى آخر ما بسطه ، وقال الحافظ ههنا : وقال بعضهم المراد بالخلق في الآية الدنيا وما فيها ، وبالامر الآخرة وما فيها ، اهـ . وقال في تفسير قوله تعالى : قل الروح من أمر ربى ، قيل : المراد بقوله : أمر ربى كون الروح من عالم الامر الذى هو عالم الملكوت لا عالم الخلق الذى هو عالم الغيب والشهادة ، اهـ . وقال الصاوى تحت قوله : ألا له الخلق والامر ، المراد بالخلق الإيجاد وبالامر التصرف فهو منفرد بالإيجاد والتصرف ، اهـ . وفي الجمل عن الغزالي : الخلق : هى المخلوقات والامر معناه التصرف في الكائنات ، اهـ . هذه الآية رد على من يقول للشمس

والقمر والكواكب تأثيرات في هذا العالم ، اه . وبسط الملامة الشعراني في اليواقيت والجواهر في مسألة الروح ، وفيه قال الشيخ محي الدين في لواقح الانوار : إنما كانت الروح من أمر الله لأنها وجدت عن خطاب الحق تعالى بغير واسطة قال لها كوني فكانت كما قال في عيسى عليه الصلاة والسلام إنه روح الله لأنه وجد عن نفخ الحق تعالى كما يليق بجلاله من غير واسطة ، ومال الغزالي إلى أن عالم الامر هو عالم الغيب ، وعالم الخلق هو عالم الشهادة ، قال : والامر عندنا بخلاف ما قاله الغزالي لانا نقول كل ما أوجده الحق تعالى بلا واسطة فهو من عالم الامر ، وكل ما أوجده بواسطة فهو من عالم الخلق إلى آخر ما بسطه . وأجل الكلام على ذلك الشيخ التهانوي أيضاً في مسائل السلوك على هامش تفسيره ببيان القرآن فقيه عن روح المصافي . أخرج ابن أبي حاتم أن الخلق ما دون العرش ، والامر ما فوق ذلك ، وشاع عند بعضهم إطلاق عالم الامر على عالم المجرىات ، اه . قال الشيخ التهانوي : واتضح من هذا معنى قول الصوفية إن الطائفة من عالم الامر أي لأنها من المجرىات ، ومعنى كونها فوق العرش كما في التفسير الثاني ليس مضاه أن مكانها فوق العرش لأن التمكن من خواص الماديات ، بل المراد أنها ليست بمكانية ، فعبّر عن كونها غير متمكنة بكونها فوق العرش لأن العرش أقصى الأمكنة فافهم ، اه . وذكر شيئاً من ذلك في رسالته في البوادر ، وما ذكر عن روح المعاني من قوله أخرج ابن أبي حاتم ذكره السيوطي في الدر عن ابن أبي حاتم عن سفيان بن عيينة قال : الخلق ما دون العرش ، والامر ما فوق ذلك ، وفيه أيضاً : أخرج ابن أبي حاتم والبيهقي في الاسماء والصفات عن سفيان بن عيينة قال : الخلق هو الخلق والامر هو الكلام ، اه . ولعلك قد عرفت من ذلك أن وجوه الفرق بين الخلق والامر ترتق إلى اثني عشرة أو أزيد ، والمحصل :

- ١ - الخلق هو المخلوقات والامر هو الكلام .
- ٢ - ما تدركه الحواس فهو عالم الخلق وما لا فهو عالم الامر .
- ٣ - ما تحت العرش عالم الخلق وما فوقه عالم الامر .

٤ — ما خلقه الله بلا واسطة فهو عالم الامر وما خلق الشيء من الشيء فهو عالم الخلق .

- ٥ — نفس الجسمية عالم الخلق وتحريكها من عالم الامر .
- ٦ — المشهور عالم الخلق والغائب عالم الامر .
- ٧ — الخلق عالم التكوين والامر عالم التشريع .
- ٨ — الخلق الدنيا وما فيها والامر الآخرة وما فيها .
- ٩ — عالم الامر هو عالم الملكوت وعالم الخلق هو عالم الغيب والشهادة .
- ١٠ — الخلق الإيجاد والامر التصرف .
- ١١ — الخلق مخلوقات والامر التصرف في الكائنات .
- ١٢ — ما ذكره الشيخ التهانوي من أن الامر عالم المجردات كما تقدم قريباً .

قوله (مرنا بجمل) في تقرير المكي بجمل أى بكليات ، اه . وكتب بعد ذلك في هذا التقرير تمت حواشي البخاري ، قال الكرماني وتبعه التسطواني أى أمور كلية مجملة ، اه .

قوله : ولكن الله حكم ، فيه الترجمة ، قال العيني : مطابقة الحديث بالترجمة تؤخذ من قوله ولكن الله حكم ، حيث نسب الحل إلى الله تعالى ، اه . وتقدم الكلام على ذلك مبسوطاً في كلام الشيخ قدس سره في كتاب الايمان والنذور في مسألة حلف النبي ﷺ وحشته .

(قدم وفد عبد القيس) إلخ ، هذا هو الحديث المفصل الذي أشار إليه في الترجمة وقد تقدم البسط في أوائل كتاب الجمعة في أن لو وفد عبد القيس وفادتين : الأولى قبل الفتح والثانية بعده ، وهذا السؤال الوارد في الحديث كان في وفادتهم الأولى فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(باب قراءة الفاجر والمنافق)

غرض الترجمة ظاهر وهو أن التفاوت في قراءتهم باعتبار أفعالهم والمتلو

واحد لا تفاوت فيه ، قال الحافظ : قال الكرماني : المراد بالفاجر المنافق بقرينة جملة قسماً للؤمن في الحديث يعني الأول ، ومقابله ، فمطف المنافق عليه في الترجمة من باب المطف التفسيرى ، وقوله « وتلاوتهم » مبتدأ ، وخبره لا يجاوز حناجرهم ، وإنما جمع الضمير لأنه حكاية عن لفظ الحديث ، قال : وزيد في بعضها وأصواتهم ، قال الحافظ : هي ثابتة في جميع ما وقفنا عليه من نسخ البخارى ، ووقع في رواية أبى ذر قراءة الفاجر أو المنافق بالشك ، وهو يؤيد تأويل الكرماني ويحتمل أن يكون للتويع ، والفاجر أعم من المنافق فيكون من عطف الخاص على العام ، اهـ . ولا يبعد عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى الرد على ما نقل عن محمد بن أسلم الطوسى كما حكاه عنه الحافظ في موضع آخر ، وتقدم مبسوطاً في مقدمة اللامع من أنه قال : الصوت من المصوت كلام الله ، وهى عبارة رديئة لم يرد ظاهراً إلى آخر ما تقدم في مقدمة اللامع في رد ما نقم على البخارى .

قوله : (لا ريح لها) وهكذا تقدم في باب « فضل القرآن على سائر الكلام » ، وهكذا في الإطعمة في باب ذكر الطعام ، ويخالف ذلك كله ما تقدم في « باب من رآه أبقراءة القرآن » ولفظه « ريحها مر » ، قال الحافظ فى « باب فضل القرآن على سائر الكلام » ، قوله « لا ريح لها » فى رواية شعبة و « ريحها مر » ، واستشكلت هذه الرواية من جهة أن المرارة من أوصاف الطعوم فكيف يوصف بها الريح ، وأجيب بأن ريحها لما كان كريهاً استعير له وصف المرارة ، اهـ . قلت : ويمكن الجواب عنه أن بعض الأشياء يدرك طعمها فى الفم بالريح والشم كالأشياء الحامضة وذوى المرارة ، وهكذا يظهر حلاوة بعض الفواكه بالشم ، وهو مشاهد ، ثم قال الحافظ وأطلق الزركشى فهنا أن هذه الرواية وهم ، وأن الصواب ما فى رواية هذا الباب ولا ريح لها ، ثم قال فى كتاب الإطعمة لما جاء فيه ولا ريح لها ، هذا أصوب من رواية الترمذى طعمها مر وريحها مر ، ثم ذكر توجيهها وكأنه ما استحضراتها فى هذا الكتاب وتكلم عليها فلذلك نسبها للترمذى ، اهـ . وقال العيني : أثبت الريح هناك ونفى . وهنا لأن المنفى الريح الطيبة بقرينة المقام والمثبت المر ، اهـ .

وقال الكرماني : فإن قلت قال في آخر فضائل القرآن كالحظلة طعمها مر وريحها مر ، وههنا قال ولا ريح لها ، قلت : المقصود منهما واحد ، وذلك هو بيان عدم النفع لاله ولا لغيره ، وربما كان مضرأ ، فعناه لا ريح لها نافعة ، اه .

قوله (فيقرقرها) اختلف في هذا الحديث في موضعين الأول في لفظ يقرقر كما في حديث الباب بالقافين والرائين ، وتقدم في بدء الخلق في باب صفة إبليس وجنوده ، بلفظ وقررها بقاف وشدة راء ، وتقدم البسط في هامشه في هذا الاختلاف ، ومعناه واختلفوا في معنى اللفظ الثاني على قولين أحدهما يقرها أى يصبها ، تقول : قررت على رأسه دلوأ إذا صببته ، والثاني يقرها يصوتها ، يقال : قر الطائر إذا صوت ، وفسروا اللفظ الأول بقولهم يقرقرها أى يرددنها ، يقال : قرقرت الدجاجة قرقرة إذا رددت صوتها ، وكتب الشيخ هناك قوله د في آذان الكهان ، تشبيه لهيئة إدخال الخبر فاه في أذن الخبر بهيئة اتصال فم القارورة بضم الأخرى حين يلقي مافي الأولى منهما في الثانية اه . وبسط في هامشه توضيح ذلك وفسر الشيخ قدس سره بذلك لأن لفظ الحديث هناك د كما تقرأ القارورة ، وكتب الشيخ قدس سره في كتاب الأدب في د باب قول الرجل للشيء ليس بشيء ، قوله د قر الدجاجة ، أى كما يقر الدجاجة النطفة في فرج امرأته ، اه . وفسر الشيخ قدس سره بذلك لمناسبة هذا المعنى باللفظ الوارد هناك وبسط في هامشه تأييد هذا المعنى من اللغة وإن لم يفسر بذلك المعنى أحد من شراح البخارى ، والموضع الثاني اختلفوا في لفظ الدجاجة والزجاجة وبسط في هامش اللامع في د باب صفة إبليس ، اختلفا المحدثين في تصحيح أحد اللفظين وتصحيحه ، فأنكر الدارقطنى لفظ الزجاجة بالزاي المعجمة وعدها من التصحيف ، وقال التوربشقي : الرواية بالزاي أحوط ، وتعقبه الطيبي كما تقدم هناك ، وقال في آخره : وقال ذكر الدجاجة ههنا أنسب ، اه . مافي هوامش اللامع وفي هامش البخارى عن التوشيح : قوله الزجاجة بالزاي المعجمة أنكرها الدارقطنى وعدها من التصحيف ، وادعى غيره أن الدال تصحيف ، وقال ابن حجر : الصواب خلاف قولها وأن الروايتين صحيحتان ، اه .

ثم اختلفوا فى مناسبة الحديث بالترجمة، قال الحافظ : ومناسبة الحديث للترجمة تعرض له ابن بطال ولخصه الكرمانى فقال : مشابهة الكاهن بالمناق من جهة أنه لا ينتفع بالكلمة الصادقة لقلبة الكذب عليه ولفساد حاله ، كما أن المناق لا ينتفع بقراءته لفساد عقيدته ، قال الحافظ : والذي يظهر لى من مراد البخارى أن تلفظ المناق بالقرآن كما يتلفظ به المؤمن فتختلف تلاوتهما والمتلو واحد ، فلو كان المتلو عين التلاوة لم يقع فيه تخالف ، وكذلك الكاهن فى تلفظه بالكلمة من الوحي التى يخبره بها الجنى مما يختطفه من الملك تلفظه بها ، وتلفظ الجنى مغاير لتلفظ الملك فتفاوتا ، اهـ . وفى تقرير شيخ الهند : قوله «يخطفها الجن» إلخ ، قال مولانا سله الله تعالى : هذا موضع الترجمة ، والمقصود أن الجن والبر والفاجر وكل من يقرأ لا يختلف القرآن بقراءتهم بل هو واحد قديم ، لكن القراءة لكونها فعل العبد حادثة ، وقال المحشون رحمهم الله تعالى : إن موضع الترجمة قراءة الكهان وهو بعيد ، اهـ . وإلى ههنا تم تقرير شيخ الهند نور الله مرقده .

قوله : (لا يجاوزون تراقيهم) قال الحافظ : جمع ترقوة بفتح أوله وسكون الراء وضم القاف وفتح الواو وهى العظم الذى بين نقرة النحر والعاتق ، وذكره فى الترجمة بلفظ حاجرهم ، وهى جمع خنجرة ، وهى الحلقة ، اهـ . وتقدم فى كلام الشيخ قدس سره وهامشه قريباً فى « باب : تخرج الملائكة » معنى قوله : لا يجاوز حاجرهم ، وقوله : سيامم التحليق ، كتب فى تقرير المحكى : أى بأن التحليق كان واجباً عندهم ، اهـ . قال الكرمانى : قوله : « سيامم » بكسر المهملة مقصوراً معدوداً العلامة ، والتحليق إزالة الشعر ، فإن قلت : يلزم من وجود العلامة وجود ذى العلامة فكل مخلوق الرأس منهم لكنه خلاف الإجماع ، قلت : كان فى عهد الصعابة رضوان الله تعالى عليهم لا يخلقون رؤوسهم إلا فى النسك أو الحاجة ونحوها ، وأما هؤلاء فقد جعلوا الخلق شعارهم بجميع أعيانهم فى جميع أزمانهم ، ويحتمل أن يراد به خلق الرأس واللحية وجميع شغورهم ، وأن يراد الإفراط فى القتل أو فى مخالفة الدين ، وتعقب الحافظ كلام الكرمانى فقال : الأول باطل لأنه لم يقع من

الخوارج ، والثاني محتمل لكن طرق الحديث المتكاثرة كالصریحة في إرادة خلق الرأس ، والثالث كالثاني والله اعلم ، اه . قلت : ولكون التحليق شعارهم استدل الموفق على إحدى روايتي أحمد أن التحليق مكروه ، والاخرى عنه لا يكره لكن تركه أفضل ، وقال ابن عبد البر : قد أجمع الناس على إباحته وكفى به حجة ، اه . قاله البجيرمي : قال ابن القيم لم يحلق عليه الصلاة والسلام رأسه إلا أربع مرات ، اه . وقال في الهدى ولم يحفظ عنه عليه السلام حلقه إلا في نسك ، اه . وما استدل الطيبي من قول علي رضي الله عنه : ومن ثم عادت رأسي على سنية دوام الحلق ، تعقب عليه القاري وابن حجر المسكي كما بسط في البذل ، وقال ابن عابدين : وفي الروضة السنة في شعر الرأس إما الفرق أو الحلق ، وذكر الطحاوي أن الحلق سنة ، ونسب ذلك إلى العلماء الثلاثة ، اه . وقال ابن تيمية في فتاواه : حلق الرأس على أربعة أنواع : أحدها : حلقه في الحج والعمرة . والثاني : للحاجة ، وهما جائزان بالكتاب والسنة والإجماع . والثالث : حلقه على وجه التعبد والتدين والتزهد من غير حج ولا عمرة وهذا بدعة لم يأمر الله بها ورسوله ولا فعلها أحد من الصحابة والتابعين ولا شيوخ المسلمين المشهورين بالزهد . والرابع : أن يحلق في غير النسك بغير حاجة ولا على وجه التقرب والتدين فهذا فيه قولان للعلماء ، وهما روايتان عن أحد ، إحداهما أنه مكروه وهو مذهب مالك وغيره ، والثانية أنه مباح وهو المعروف عند أصحاب أبي حنيفة والشافعي ، انتهى مختصراً . ثم قال الكرماني : فإن قلت تقدم في كتاب استتابة المرتدين في حقهم ، ويتمارى أى يشك في الفوقه هل علق بها شيء من الدم ، فأيمانهم مشكوك فيه ، وههنا قال : يرقون من الدين ثم لا يعودون أبداً ، قلت يحتمل أن يراد بهم الخوارج على الإمام ، وبهؤلاء الخارجون على الإيमान ، وعلى الأول الدين هو طاعة الإمام ، وعلى الثاني هو الإسلام . قال المهلب يمكن أن يكون هذا الحديث في قوم قد عرفهم عليه السلام بالوحي أنهم يموتون قبل التوبة ، وقد خرجوا ببدعتهم وسوء تأويلهم إلى الكفر ، وأما الذين قبلهم على رضي الله تعالى عنه — يعني الخوارج — فربما يؤدى تأويلهم إلى الكفر وربما لا يؤدى إليه ، انتهى . ثم قال الحافظ : وقع لابن بطال في وصف الخوارج خبط

أردت التنبيه عليه لئلا يفتر به ، وذلك أنه قال يمكن أن يكون هذا الحديث في قوم عرفهم النبي ﷺ بالوحى أنهم خرجوا يبدعهم عن الإسلام إلى الكفر وهم الذين قتلهم على بالنهروان حين قالوا إنك ربنا فاعتناظ عليهم وأمر بهم فغرقوا بالنار ، فزادهم ذلك فتنة وقالوا الآن نيقنا أنك ربنا ، إذ لا يعذب بالنار إلا الله ، انتهى .

قال الحافظ : وقد تقدمت هذه القصة لعل رضى الله عنه في القبر وليس للخوارج وإنما هي الزنادقة كما وقع مصرحاً به في بعض طرقه ، ووقع في شرح الوجيز للرافعي عند ذكر الخوارج قال : هم فرقة من المبتدعة خرجوا على علي رضي الله عنه حيث اعتقدوا أنه يعرف قتلة عثمان ويقدّر عليهم ولا يقتص منهم لرضاء بقتله ومواطأته لإيهم ، ويعتقدون أن من أتى كبيرة فقد كفر واستحق الخلود في النار ، ويظنون لذلك في الآئمة ، انتهى . وليس الوصف الأول في كلامه وصف الخوارج المبتدعة وإنما هو وصف التواصب أتباع معاوية بصفين ، وأما الخوارج فن معتقدون تكفير عثمان وأنه قتل بحق ، ولم يزالوا مع علي رضي الله عنه حتى وقع التحكيم بصفين فأنكروا التحكيم وخرجوا على علي رضي الله عنه وكفروه ، وقد تقدم القول فيهم مبسوطاً في كتاب الفتن ، اهـ .

(باب قوله تعالى : ونضع الموازين القسط ليوم القيامة)

قال صاحب الفيض : يريد أن أفعالنا متميزة من القرآن غاية التميز حتى أن أفعالهم ينصب لها الميزان ، وأما القرآن فن يزعم أنه يوضع له الميزان فافترقا من كل وجه ، انتهى . والظاهر أن هذا الباب رد على المعتزلة حيث أنكروا الميزان ، قال الحافظ : قال أبو إسحاق الزجاج : أجمع أهل السنة على الإيمان بالميزان وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة ، وأن الميزان له لسان وكفتان ويميل بالأعمال ، وأنكرت المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل ، غالفوا الكتاب والسنة لأن الله أخبر أنه يضع الموازين لوزن الأعمال ليرى العباد أعمالهم ممثلة ليكونوا على أنفسهم شاهدين ، وقد ذهب بعض السلف إلى أن الميزان بمعنى العدل والقضاء كما روي عن مجاهد ، والراجح ما ذهب إليه الجمهور ، وأخرج أبو القاسم اللالكائي

في السنة عن سليمان قال : يوضع الميزان وله كفتان لو وضع في إحداها السماوات والأرض ومن فيهن لو سمعته ، وعن الحسن قال : له لسان وكفتان ، انتهى مختصراً . وذكر السيوطي في معناه عدة آثار في كفتي الميزان ولسانه ، وفي شرح المواقف المقصد الثاني عشر في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والخوض المورود وشهادة الأعضاء كلها حق بلا تأويل عند أكثر الأئمة ، والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها مع إخبار الصادق عنها ، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ، ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى : والوزن يومئذ الحق ، إلى أن قال : وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوزوه ولم يحكم بثبوته ، وقالوا : يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلاً لا على آلة الوزن الحقيقي ، انتهى مختصراً . وبسط الكلام على هذه المباحث صاحب البواقيت والجواهر في المبحث الثامن والستين في بيان أن الخوض والصراط والميزان حق فارجع إليه لو شئت التفصيل . وفي شرح العقائد النسفية : الوزن حق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال ، والعقل قاصر عن إدراك كيفيته ، وأنكرته المعتزلة ، اهـ مختصراً . وفي هامشه : قالوا المراد بالوزن في الآية هو العدل ، وأن ميزان الألوان هو البصر ، وميزان الأصوات هو السمع ، وميزان المقولات هو العقل ، فلذا ذكر بلفظ الجمع ، انتهى . ثم اختلف في لفظ الموازين هل هو جمع موزون أو جمع ميزان كما في الجمل ؟ وعلى الثاني اختلف في وجه الجمع ، وقد عرفت ما قالته المعتزلة في وجه الجمع أن ميزان الألوان البصر ونحو ذلك ، ولذا ذكر بلفظ الجمع ، وفي هامش شرح العقائد أيضاً المشهور أن الميزان واحد ، وأجيب عنه بأن الجمع للتنظيم ، وقيل لكل مكلف ميزان ، والظاهر أن يعتبر تعدده باعتبار الأشخاص وإن اتحد ذاته ، انتهى . قال الحافظ : واختلف في ذكره هنا بلفظ الجمع هل المراد أن لكل شخص ميزانا ، أو لكل عمل ميزان ، فيكون الجمع حقيقة أو ليس هناك إلا ميزان واحد والجمع باعتبار تعدد الأعمال أو الأشخاص ؟ ويدل على تعدد الأعمال قوله تعالى : ومن خفت موازينه ، ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم كما في قوله

تعالى : « كذبت قوم نوح المرسلين ، مع أنه لم يرسل إليهم إلا واحد ، والذي يرجح أنه ميزان واحد ولا بشكل لكثرة من يوزن عمله لأن أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا ، انتهى . قلت : ومال الرازى فى تفسيره الكبير إلى تعدد الميزان إذ قال : الأظهر لإثبات موازين فى يوم القيامة لا ميزان واحد لورود صيغة الجمع فى الآيات ، فلا يبعد أن يكون لأفعال القلوب ميزان ولأفعال الجوارح ميزان ، ولما يتعلق بالقول ميزان آخر ، وقال الزجاج : إنما جمع الله الموازين ههنا لوجهين : الأول أن العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد ، والثانى أن المراد من الموازين ههنا جمع موزون لا جمع ميزان ، وأراد بالموازين الأعمال الموزونة إلى آخر ما ذكره من ترجيح ما اختاره ، وقال القسطلانى : الموازين جمع ميزان ، وجاء ذكرها فى القرآن بلفظ الجمع ، وفى السنة به وبالأفراد ، فحوز بعضهم لما أشكل عليه الجمع فى الآية أن يكون ثمة موازين للعامل الواحد يوزن بكل ميزان منها صنف واحد من أعماله ، والذي عليه الأكثر أن ميزان واحد عبر عنه بلفظ الجمع للتفخيم إلى آخره ، ثم قال النكرمانى : قال أهل السنة : الميزان جسم محسوس ذو لسان وكفتين ، والله تعالى يجعل الأعمال والأقوال كالأعيان موزونة أو توزن محفوا ، وقيل : هو ميزان كيزان الشعر وفائدته إظهار العدل والمبالغة فى الإنصاف والإلزام قطعاً لأعداء العباد ، انتهى . وتقدم قريباً عن شرح العقائد أن العقل قاصر عن إدراك كيفيته ، وفى الجمل هو جسم مخصوص له لسان وكفتان وعمود كل كفة قدر ما بين المشرق والمغرب ، ومكانه بين الجنة والنار ، كفته اليمنى للحسنات عن يمين العرش وكفته اليسرى للسيئات عن يساره ، يأخذ جبريل بعدوده ناظراً إلى لسانه ، وميكائيل أمين عليه ، يحضره الجن والإنس ووقته بعد الحساب ، وأما ماهية جرمه من أى الجواهر وأنه موجود الآن أو سيوجد فتمسك عن تعيينه ، اهـ .

وقوله : (القسط) اختلف فى معناه كما سببنا مفصلاً ، والمراد فى الآية العدل ، فى الجلالين : قوله « ونضع الموازين القسط » ذوات العدل ، قال صاحب الجمل : أى نقيم الموازين العادلة ، وأفرد القسط لأنه مصدر وصف به مبالغة ، وجعله

الشارح على حذف مضاف ، انتهى . قال الكرمانى : القسط مصدر يستوى فيه المفرد والمثنى والجمع ، أى الموازين العادلات ، اهـ . قال الحافظ : والقسط العدل ، وهو نعت الموازين وإن كان مفرداً ، وهى جمع لأنها مصدر ، وقيل معناه ذات القسط ، وقيل هو مفعول من أجله أى لأجل القسط ، واللام فى قوله « ليوم القيامة » للتعليل مع حذف مضاف أى لحساب يوم القيامة وقيل هى بمعنى فى ، وقيل للتوقيت ، انتهى مختصراً .

وقوله : (وإن أعمال بنى آدم توزن) وأشار بذلك الإمام البخارى إلى اختيار أحد القولين المشهورين فى أن الموزون الأعمال أو الصحف ، واختار الإمام البخارى الأول كما صرح به ههنا فى الترجمة ، واستدل عليه بالحدِيث الوارد فى الباب ، قال صاحب الجلائين : قوله « والوزن للأعمال أو لصفائفها » قال صاحب الجمل : هذان قولان وبقي ثالث ، وهو أن الموزون هو نفس الأشخاص العاملين ، وعبرة الخازن : ثم اختلف العلماء فى كيفية الوزن فقال بعضهم : توزن صفائف الأعمال ، وقال ابن عباس : يؤق بالاعمال الحسنة على صورة حسنة وبالأعمال السيئة على صورة قبيحة فتوضع فى الميزان ، فعلى قول ابن عباس إن الأعمال تصور صوراً وتوضع تلك الصور فى الميزان فيخلق الله فى تلك الصور ثقلاً وخفة ، ونقل البغوى عن بعضهم أنها توزن الأشخاص ، واستدل بذلك بما روى عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه عن النبي ﷺ أنه قال : « إنه ليأتى الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله تعالى جناح بعوضة » أخرجاه فى الصحيحين ، وهذا الحديث ليس فيه دليل على ما ذكر من وزن الأشخاص فى الميزان ، لأن المراد بقوله « لا يزن عند الله جناح بعوضة » مقداره وحرمة لا وزن جسده ولحمه ، والصحيح قول من قال : إن الصفائف توزن أو نفس الأعمال تتجسد وتوزن ، انتهى . قال الحافظ : قال الطيبي : قيل إنما توزن الصحف ، وأما الأعمال فإنها أعراض فلا توصف بثقل ولا خفة ، والحق عند أهل السنة أن الأعمال حينئذ تتجسد أو تجعل فى أجسام فتصير أعمال الطائعتين فى صورة حسنة وأعمال المسيئين فى صورة قبيحة ، ثم توزن ، ورجح

القرطبي أن الذي يوزن الصحائف ، ونقل عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : توزن صحائف الأعمال ، قال : فإذا ثبت هذا فالصنف أجسام فيرتفع الإشكال ، ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه ، والحاكم وصححه ، قال الحافظ : والصحيح أن الأعمال هي التي توزن ، وقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن ، انتهى . قلت : ويؤيد القول الثالث في الموزون ما في الجبل : وقد يوزن العبد نفسه كما ورد عن النبي ﷺ « لرجل عبد الله بن مسعود في الميزان أثقل من جبل أحد ، ومن مات له ولد يجعل ذلك الولد في الميزان ، وكفتيه ثقلا وخفة مثلهما في الدنيا ، انتهى . قلت : وحديث رجل ابن مسعود أخرجه أحد بسند حسن عن علي كما في الإصابة ، ويؤيد القول الثاني في الموزون ما في التفسير الكبير ، وسئل رسول الله ﷺ عما يوزن يوم القيامة فقال « الصنف » وهذا القول مذهب عامة المفسرين ، انتهى . وقال الحافظ ابن كثير : قد يمكن الجمع بين هذه الآثار بأن يكون ذلك كله صحيحاً ، فتارة توزن الأعمال وتارة توزن محالها وتارة يوزن فاعلها ، اهـ .

ثم قال الحافظ : قوله « وأن أعمال بني آدم إلخ » ، وظاهره التعميم لكن خص منه طائفتان : فمن الكفار من لا ذنب له إلا الكفر ولم يعمل حسنة ، فإنه يقع في النار من غير حساب ولا ميزان ، ومن المؤمنين من لا سيئة له وله حسنات كثيرة زائدة على محض الإيمان فهذا يدخل الجنة بغير حساب كما في قصة السبعين ألفاً ومن شاء الله أن يلحقه بهم ، وهم الذين يبرون على الصراط كالبرق الخاطف والاربع وكأجاويد الخيل ، ومن عدا هذين من الكفار والمؤمنين يحاسبون وتعرض أعمالهم على الموازين ، اهـ . قال صاحب الجبل : ولا يكون الوزن في حق كل أحد لأن من لا حساب عليه لا يوزن له كالأنبياء والملائكة ، والوزن يكون للمكلفين من الجن والإنس ، اهـ . قال الحافظ : ويدل على محاسبة الكفار ووزن أعمالهم قوله تعالى : فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين

خسروا أنفسهم ، إلى قوله « ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون ، وتقل القرطبي عن بعض العلماء أنه قال : الكافر لا ثواب له وعمله مقابل بالعذاب ، فلا حسنة له توزن في موازين القيامة ، ومن لا حسنة له فهو في النار . واستدل بقوله تعالى « فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً » ، وبحديث أبي هريرة وهو في الصحيح في الكافر لا يزن عند الله جناح بعوضة ، وتعقب بأنه مجاز عن حقارة قدره ولا يلزم منه عدم الوزن ، وحكى القرطبي في صفة وزن عمل الكافر وجهين ، أحدهما : أن كفره يوضع في الكفة ولا يجد له حسنة يضعها في الأخرى فتطيش التي لا شيء فيها قال : وهذا ظاهر الآية لأنه وصف الميزان في الحفة لا الموزون ، ثانيهما : قد يقع منه الصق والبر والصلة وسائر أنواع الخير المسالية مما لو فعلها المسلم لكانت له حسنات ، فن كانت له حسنات جمعت ووضعت ، غير أن الكفر إذا قابلهما رجح بها ، قال الحافظ : ويحتمل أن يجازى بها عما يقع منه من ظلم العباد مثلاً فإن استوت عذب بكفره مثلاً فقط ، وإلا زيد عذابه بكفره أو خفف عنه كافي قصة أبي طالب ، اهـ . وقال صاحب الجمل : وفي تذكرة القرطبي قال علياؤنا الناس في الآخرة ثلاث طبقات ، متقون لا كبائر لهم ، ومخلطون وهم الذين يوافقون بالفواحش والكبائر ، والثالث : الكفار . فأما المتقون فإن حسناتهم توضع في الكفة النيرة وصغارهم إن كانت لهم في الكفة الأخرى فلا يجعل الله لتلك الصغار وزناً وتقل الكفة النيرة حتى لا تبرج وترفع المظلة ارتفاع الفارغ الخالي ، وتكفر صغارهم باجتبابهم الكبائر ويؤمر بهم إلى الجنة ويثاب كل واحد منهم بقدر حسناته ، وأما الكافر فإنه يوضع كفره في الكفة المظلة ولا توجد له حسنة توضع في الكفة الأخرى فتبقى فارغة لانفراغها وخلوها عن الخير فيأمر الله تعالى بهم إلى النار ، ويعذب كل واحد منهم بقدر آثامهم ، وهذان الصنفان هما المذكوران في القرآن لأن الله تعالى لم يذكر إلا من ثقلت موازينه ومن خفت موازينه ، وقطع لمن ثقلت موازينه بالفلاح والعيشة الراضية ، ولمن خفت موازينه بالخلود في النار بعد أن وصفه بالكفر ، وأما الذين خلطوا فيبينهم النبي ﷺ لحسناتهم توضع في الكفة

الثيرة وسيئاتهم في الكفة المظلة ، فيكون لكبارهم ثقل فإن كانت الحسنات أثقل
 ولو بصوابة دخل الجنة ، وإن كانت السيئات أثقل ولو بصوابة دخل النار ، إلا أن
 يغفر الله ، وإن تساوى كان من أصحاب الاعراف ، هذا إن كانت الكبار فيما بينه
 وبين الله ، وأما إن كان عليه تبعات وكانت له حسنات كثيرة جداً فإنه يؤخذ من حسناته
 فيرد على المظلوم ، وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات المظلوم فيحمل على الظالم
 من أوزار من ظله ، ثم يعذب على الجميع ، هذا ما تقتضيه الاخبار ، انتهى . قلت :
 وما ذكره من عدم ذكر القسم الثالث في القرآن فهو باعتبار الميزان وإلا فقد قال
 عز اسمه : « وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن
 يتوب عليهم إن الله غفور رحيم » ، وقال عز اسمه : « ثم أورثنا الكتاب الذين
 اصطفينا من عبادنا فهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله
 ذلك هو الفضل الكبير » ، فهؤلاء الاصناف الثلاثة فكلهم مؤمنون ، فالظاهر أنهم
 داخلون فيمن ثقلت موازينه ويدخلون الجنة ولو بعد تعذيب يسير ، وكتب الشيخ
 قدس سره في الكوكب الدرى في « باب عذاب القبر » من كتاب الجنائز ، وليس
 في شيء من الروايات تصريح بقصة العضاة ماذا يصيرون إليه ، وإنما المذكور
 حال المؤمن والكافر ، ولعلمهم ترك ذلك في « القاسية » ، فإن الإسلام يعلو والمعاصي
 تكفر بشيء من السكرات وأموال التبر وغير ذلك ، اهـ . ويؤيد ذلك حديث
 البطاقة وفي آخره « فلا ثقل مع اسم الله شيء » ، فالظاهر أن العضاة داخلون فيمن
 ثقلت موازينه وفيمن يعطون صحائفهم في أيماهم ، وبعد ذلك إذا يمرون على
 الصراط فمنهم الموبق بعمله ومنهم المخردل ثم ينجو كما تقدم في البخارى ، وفي المشكاة
 برواية الشيخين عن أبي سعيد الخدرى ثم يضرب الجسر على جهنم وعمل الشفاعة
 فيمر المؤمنون كطرف العين كالبرق كالريح كالطير وكأجاويد الخيل والركاب ،
 فجاج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم ، وتقدم قريباً في باب قوله
 تعالى « وجوه يومئذ ناضرة » ، إلخ ، من حديث أبي هريرة « ويضرب الصراط
 بين ظهري جهنم » ، وفي جهنم كلاليب تخطف الناس بأعمالهم فهم المؤمن بقى بعمله
 والموبق بعمله ومنهم المخردل أو المجازى أو نحوه ، وسيأتى ما اخترته في كلام القرطبي

أنه ذهب إليه قوم ، كما سيأتي عن نفع قوت المغتدى ، وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب في حديث البطاقة : الظاهر أن هذا الرجل كان مسلماً ولم يعمل في عمره حسنة قط ، ومات على غير توبة ، وما قالوا إنه كان كافراً فأسلم فيرده عرض السجلات مع أن الإيمان يمحو ما كان في الكفر ، وكذلك ما قالوا إنه كلفها عند الموت يرده أنه لاحسنة عنده ، مع أنه لو كان كذلك لكان له كلمة أخرى التي آمن بقولها ، اه . وقال صاحب الجمل في تفسير سورة الانشقاق : قوله . وأما من أوتي كتابه وراء ظهره ، لا يتأني هذا ما تقدم في سورة الحاقة : . وأما من أوتي كتابه بشماله ، لإمكان الجمع بينهما بأن يجعل يسراه وراء ظهره بأن تخلع يده اليسرى من موضعها فتجعل وراء ظهره ، وقيل : يحتمل أن يكون بعضهم يعطى كتابه بشماله ، وبعضهم من وراء ظهره ، ثم إن هذا إذا كان في الكفرة وما قبله في المؤمنين المتقين فلا تعرض هنا للمصاة كما ذهب إليه أبو حيان ، وقيل إنه لا بعد في إدخالهم في أهل اليمين : إما لأنهم يعطون كتبهم باليمين بعد الخروج من النار أو قبله فرقاً بينهم وبين الكفرة كما قيل ، انتهى مختصراً . وكتب شيخ مشايخنا الشاه عبد العزيز الدهلوي في هذه السورة : وآتيه بعض علماء در تفسير ذكر كرده اندك مردم در آن روز سه قسم خواهند شد اهل نجات را نامه اعمال آنهان در دست راست خواهند داد و اهل هلاك أبدى را در دست جب و اهل عذاب را كه بعد از عذاب باز نجات خواهند یافت در دست راست از طرف پشت خواهند داد يا اهل هلاك أبدى را در دست جب از يس پشت و اهل نجات بعد از عذاب را در دست جب از طرف مقابل بس مطابق بيان قرآن و احاديث نيست احتمال محض است . زیرا كه در حق اهل شمال و اهل ظهر مردو وعیدی كه آمده است ، قريب همد يكر است دلالت بر خلاص و نجات ندارد و مع هذا در بعض احاديث تصريح بر كيفية دادن نامه بهمی روش مرویست كه مذکور شد ، والله أعلم ، انتهى بلفظه .

ثم اختلفوا في أنه هل يوزن الإيمان أم لا ؟ وذكر السيوطي في الحاوي منظوماً بسيطاً في السؤال والجواب عن ذلك ، وحاصل الجواب أن الحكيم الترمذي

صرح فى نوادره وعنه أخذ القرطبي فى تذكرته : أن الوزن يختص بالأعمال : والإيمان لا يوزن لأنه لا بد للوزن من وجود ما يقابله ، ومقابل الإيمان ليس إلا الكفر ، والإيمان لا يجتمع مع الكفر أصلاً ، فلا ضده يوزن بمقابله ، وأما ما ورد فى حديث البطاقة فالمراد به ذكر هذه الكلمة بعد الإيمان ، وهو من أعظم الحسنات فتوزن مع الحسنات ، انتهى ملخصاً . وقال الدمى فى نفع قوت المفتنى فى حديث البطاقة : قال القرطبي بتذكرته : ليست هذه شهادة التوحيد ، إذ من شأن الميزان أن يوضع بكفته شئ وبالأخرى ضده ، فتوضع الحسنات بكفة ، والسيئات بكفة ، فهذا لا يستحيل إذ العبد قد يأتى بهما معاً ، ويستحيل أن يأتى واحد بكفر وإيمان حتى يوضع كل بكفة كما يستحيل وضع شهادة التوحيد بالميزان ، وأما بعدما آمن العبد فالنطق بلا إله إلا الله حسنة توضع به مع كل حسناته : قاله الأرمذى الحكيم بنوادره ، وقال غيره : إن النطق منه بها زيادة ذكر على حسن منه ويكون طاعة مقبولة قالها بخطوة وخفية من الخلق فتكون له عنده تعالى يوردها له بذلك اليوم ، فيعظم قدرها ويجل موضعها ، وترجع بخطاياها وإن كثرت ، وبذنوبه وإن عظمت ، والله الفضل على عباده ويتفضل بما شاء على من يشاء ، وقال القرطبي : ويدل على هذا قوله به (*) فيقول : بل إن لك عندنا حسنة ، لا إيماناً ، وسئل عليه السلام عن لا إله إلا الله أمن الحسنات هى ؟ قال : هى أعظم الحسنات ، أو هذه آخر كلامه بالدنيا ، فبآخر من كان آخر كلامه لا إله إلا الله وجبت له الجنة ، أو هذه الشهادة هى شهادة الإيمان فتكون بكل مؤمن ، فكل مؤمن ترجح حسناته ويوزن إيمانه كما توزن حسناته وإيمانه يرجح بسيئاته كما بهذا الحديث ويدخله النار بعده فيطهره من ذنوبه فيدخله الجنة بعده ، فهذا مذهب قوم يقولون : إن كل مؤمن يعطى كتابه يمينه وكل مؤمن يثقل ميزانه فيتأولون قوله تعالى : فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، أى الناجون من الخلود وقوله : فى عيشة راضية ، أى

(*) أى فى حديث البطاقة واستعمال الباء موضع كلة فى معروف فى كلام الدمى ١٢ ز .

يوماً ما وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة»
أى ولو أصابه من النار ما أصابه ، قال القرطبي : فهذا تأويل به نظر يحتاج لدليل
من خارج ينص عليه ، والذي دلت عليه الآية والاخبار أن من ثقلت موازينه فقد
نجا وسلم وبالجنة أيقن ، وعلم لأنه يدخل النار بعده ، اهـ .

وقوله : (القسطاس) أى الوارد فى قوله عز اسمه فى بنى اسرائيل والشعراء
« وزنوا بالقسطاس المستقيم » ، قال صاحب الجمل فى بنى اسرائيل ، قرأ حمزة والسكاسى
وحفص بكسر القاف ههنا وفى الشعراء ، اهـ . قال الحافظ : قال صاحب المشارق
القسطاس أعدل الموازين ، اهـ .

قوله (العدل بالرومية) قال صاحب الجمل : هوروى عرب ، ولا يقدح ذلك
فى حرية القرآن ، لأن المعجمى إذا استعملته العرب وأجرته مجرى كلامهم فى
الإعراب والتعريف والتذكير ونحوها صار عربياً ، اهـ . قال القسطلانى : قوله
بالرومية أى بلفظ أهل الروم ، ففيه وقوع العرب فى القرآن ، وأما قوله تعالى « قرآننا
عربياً » فلا ينافيه ألفاظ نادرة ، أو هو من توافق اللغتين لقوله تعالى « إنا أنزلناه
قرآننا عربياً » ، وليس بشيء لأن المعنى أنه عربى الأسلوب والنظم ، ولو سلنا فباعتبار
الاعم الأغلب ، ولم يشترط فى الكلام العربى أن تكون كل كلمة منه عربية ، ولا يجوز
اشتغال القرآن على كلمة غير فصيحة ، وقيل يجوز ، ورده المولى سعد الدين التفتازانى
بأن ذلك يقدح إلى نسبة الجهل أو العجز إلى الله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، اهـ .
وقال الكرماني : قوله العدل بلفظ أهل الروم ، فإن قلت « إنا أنزلناه قرآننا عربياً »
يمنع ذلك ، قلت . وضع العرب فيها وافق لغتهم أى هو من باب توافق الوضعين ،
وللأصوليين فى أمثاله مباحث ، اهـ . وتبع العيني الكرماني فى كونه من توافق
اللغتين ، وبسط الكلام على المسألة السيوطى فى الإقتان وقال : قد أفردت فى ذلك
كتاباً سميت « المذهب فيما وقع فى القرآن من العرب » ، وجملته : اختلف الأئمة فى
وقوع العرب فى القرآن ، فالأكثر ومنهم الإمام الشافعى وابن جرير وأبو عبيدة
والقاضي أبو بكر وابن فارس على عدم وقوعه فيه بقوله تعالى « قرآننا عربياً »

وغير ذلك من الآيات ، وقد شدد الشافعى التأكيد على القائل بذلك ، وقال أبو عبيدة من زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول ، وقال ابن جرير : ما ورد عن ابن عباس من تفسير ألفاظ من القرآن أنها بالفارسية وغيرها إنما اتفق فيها توارد اللغات ، وقيل لما تصرف العرب العاربة في الألفاظ الغير العربية واستعملتها جرى مجرى الفصح ، وقيل كلها عربية ، ولكن خفي بعض الألفاظ لاتساع لغة العرب كما خفي على ابن عباس معنى فاطر و فاتح ، وذهب آخرون إلى وقوعه فيه ، وأجابوا عن قوله تعالى « قرآناً عربياً » بأن الكلمات اليسيرة بغير العربية لا تخرج عن كونه عربياً ، قال السيوطى : وأقوى ما رأيته للوقوع وهو اختياري ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن أبي ميسرة التامى الجليل قال في القرآن كل لسان ، وروى مثله عن سعيد بن جبير ووهب بن منبه فهذا إشارة إلى حكمة وقوع هذه الألفاظ في القرآن أنه حوى علم الأولين والآخرين وبأكل شيء ، فلا بد أن تقع فيه الإشارة إلى أنواع اللغات والألسن ليتم إحاطته بكل شيء فاختير له من كل لغة أعذبها وأخفها وأكثرها استعمالاً للعرب ، ثم رأيت ابن النقيب صرح بذلك ، ثم ذكر السيوطى كلامه ، ثم سرد السيوطى الألفاظ التى قيل فيها إنها غير عربية ، ثم قال : وقد نظم القاضى تاج الدين ابن السبكي منها سبعة وعشرين لفظاً في آيات ، وذيل عليها الحافظ ابن حجر بأيات فيها أربعة وعشرون لفظاً وذلك عليهم بالباقي وهو بضع وستون فتمت أكثر من مائة لفظة ، ذكر السيوطى هذه الأيات كلها فارجع إليه لو شئت .

قوله : (القسط مصدر المقسط) فيه اشتقاق الجرد من المزيد وتقدم البحث في ذلك في كتاب بدء الخلق في « باب صفة النار » تحت قول البخارى والحصب مشتق من الحصباء ، وتقدم البحث في الاشتقاق من المشتق في كتاب التفسير في تفسير سورة الكهف تحت قول البخارى رحماً من الرحم ، قال الكرماني : فإن قلت مصدره الإقساط لا القسط ، قلت : المراد المصدر المحذوف الزوائد نظراً إلى أصله فهو مصدر مصدره إذ لا خفاء أن المصدر الجارى على فعله هو الإقساط ، والمقسط هو العادل ، قال تعالى « إن الله يحب المقسطين » اهـ .

قوله (هو العادل إلخ) كتب في تقرير المكي : اعلم أن القسط مشترك بين الجور والعدل ، وقيل هو بمعنى الجور فقط ، فمن قال : إنه بمعنى الجور فيقول إنه ههنا بمعنى العدل مجازاً ومن قال إنه مشترك فيقول المراد ههنا العدل حقيقة ، لكنه مصدر بمعنى الفاعل أى المقسط ، وإنما لم يقل القاسط لأنه أيضاً مشترك ، اه . وإلى ههنا تم التقرير الثانى لمولانا محمد حسن المكي نور الله مرقده إذ كتب بعد ذلك و تمت ، قال القسطلانى : قوله وهو أى المقسط العادل قال تعالى وإن الله يحب المقسطين ، وأما القاسط فهو الجائر قال تبارك وتعالى وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً ، وقسط الثلاثى بمعنى جار ، وأقسط الرباعى بمعنى عدل . وحكى الزجاج أن الثلاثى يستعمل كالرباعى ، والمشهور الاول ، ومن الغريب ما حكى أن الحجاج لما أحضر سعيد بن جبير قال : ما تقول فى ، قال قاسط عادل ؟ فأعجب الحاضرين ، فقال لهم الحجاج : ويلكم لم تفهموا جعلنى جائراً كافراً ، ألم تسمعوا قوله تعالى : وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً ، وقوله تعالى : ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ، اه . قال الحافظ : قال الراغب القسط النصيب بالعدل كالنصف والصفة . والقسط — بفتح القاف — أن يأخذ قسط غيره ، وذلك جور ، والإفساط أن يعطى غيره قسطه ، وذلك إنصاف ، ولذلك قيل قسط إذا جار وأقسط إذا عدل ، وفى الإسماء الحسنى ، المقسط ، قال الحليمى : هو المعطى عباده القسط وهو العدل من نفسه ، اه . وفى المجمع : المقسط تعالى هو العادل من أقسط إذ عدل ، وقسط إذا جار والهمزة للسلب وفى النهاية : القسط — بكسر القاف — العدل وبفتحها الظلم ، اه . وفى الفتح : ذكر ابن القطاع أن قسط من الاضداد ، اه . قوله (أحمد بن إشكاب) قال الحافظ : إشكاب بكسر الهمزة وسكون المعجمة آخره موحدة — غير منصرف لأنه أعجمى ، وقيل بل عربى فينصرف ، وليس بينه وبين على بن إشكاب ولا محمد بن إشكاب قرابة ، اه . وتقدم الحديث فى باب فضل التسبيح من كتاب الدعوات من حديث زهير بن حرب عن محمد بن فضيل ، وتقدم فى كتاب الايمان أيضاً . فى باب إذا قال : والله لا أتكلم اليوم ، من حديث قتبية بن سعيد عن محمد بن فضيل ، والحديث غريب فإنه تفرد به محمد بن فضيل

وشيوخه وشيوخه وشيوخه كما في الفتح ، والحديث الاول من صحيح البخاري حديث
 الاعمال بالنيات ، أيضا غريب ، فقد قال الحافظ في حديث الاعمال بالنيات ،
 انه لا يروى عن عمر إلا من رواية علقمة ، ولا عن علقمة إلا من رواية محمد بن ابراهيم
 ولا عن محمد بن ابراهيم إلا من رواية يحيى بن سعيد ، واشتهر من يحيى بن سعيد وفرد
 من فوقه ، وبذلك جزم الترمذي والنسائي والبزار وابن السكن وحمزة بن محمد الكناي ،
 وأطلق الخطاي نفي الخلاف بين أهل الحديث في أنه لا يعرف إلا بهذا الإسناد ،
 انتهى مختصراً . فلم من ذلك أن الغرابة — لا ينافي الصحة — فإن أول الحديث
 من الجامع الصحيح لأمير المؤمنين في الحديث الإمام البخاري وآخره منه غريبان
 فلا يتوحش من ينظر بين سطور الهداية تحت أكثر الاحاديث ، قلت غريب ،
 لأن الغرابة لا تستلزم الضعف ، وإن كان الغريب قد يستعمل بمعنى الشاذ أيضاً
 فتنه لذلك .

(قوله كلتان) قال الحافظ فيه إطلاق الكلمة على الكلام مثل كلمة الإخلاص
 وكلمة الشهادة ، وقوله كلتان هو الخبر ، وحييتان وما بعدها صفة والمبتدأ سبحانه
 الله إلى آخره ، والنكتة في تقديم الخبر تشويق السامع إلى المبتدأ ، وكلما طال
 الكلام في وصف الخبر حسن تقديمه ، لأن كثرة الأوصاف الجميلة تزيد السامع
 شوقاً ، اهـ .

(قوله حييتان) قال الحافظ : قوله حييتان أي محبوبتان ، والمعنى محبوب
 قائلهما اهـ . وقال في كتاب الدعوات : حييتان تثنية حبية وهي المحبوبة ، والمراد
 أن قائلهما ، محبوب لله تعالى ، ومحبة الله للعبد إرادة إيصال الخير له والتكريم ، اهـ .
 قال القسطلاني تبعاً للكرمانى : قوله حييتان تثنية حبية ، أي محبوبة ، بمعنى المفعول
 لا الفاعل ، وفعل إذا كان بمعنى مفعول يستوى فيه المذكر والمؤنث ، إذا ذكر
 الموصوف نحو رجل قتيل وامرأة قتيل ، فإن لم يذكر الموصوف فرق بينهما نحو
 قتيل وقتيلة ، وحينئذ فما وجه لحوق علامة التأنيث ههنا ، أجيب بأن التسوية جائزة
 لاراجبة ، وقيل : إنما أنها لمناسبة الخفيفة والثقيلة لأنهما بمعنى الفاعلة لا المفعولة ، اهـ .

زاد الكرماني بعد قوله التسوية جائزة لا واجبة ، أو وجوبها في المفرد لاني المثني أو هذه التاء هي لنقل اللفظ من الوضعية إلى الاسمية ، وقد يقال هي فيما لم يقع بعد بقول خذ ذبيحتك للشاه التي لم تذبح ، وإذا وقع عليها الفعل فهي ذبيح ، اه .

قوله (إلى الرحمن) قال ~~الكرماني~~ : فإن قلت لم خصص لفظ الرحمن من بين سائر الاسماء الحسنى ؟ قلت ، لأن المقصود من الحديث بيان سعة رحمة الله تعالى على عباده حيث يجازى على العمل القليل بالثواب الكثير ، وفيه فضيلة عظيمة للكلمتين اه .

قوله (خفيفتان إلخ) قال الكرماني : المقصود من ذكر الحفة والثقل بيان قلة العمل وكثرة الثواب ، اه . قال الحافظ فيه إشارة إلى قلة كلامهما وأحرفهما ورشاقتهما ، قال الطيبي : الحفة مستعارة للسهولة وشبه سهولة جريانهما على اللسان بما خف على الحامل من بعض الامتعة فلا تتعبه كالشيء الثقيل ، وفيه إشارة إلى أن سائر التكاليف صعبة شاقة على النفس ثقيلة ، وهذه سهلة عليها مع أنها ثقيل الميزان كثقل الشاق من التكاليف ، اه . وبسط القسطلاني في وجوه خفتها على اللسان (ثقيلتان) قال القسطلاني أي حقيقة لكثرة الأجور المدخرة لقائلهما والحسنات المضاعفة للذاكر بهما ، اه . قال الحافظ : وسئل بعض السلف عن سبب ثقل الحسنة وخفة السيئة فقال : لأن الحسنة حضرت مرارتها وغابت حلاوتها فنقلت فلا يحملنك ثقلها على تركها ، والسيئة حضرت حلاوتها وغابت مرارتها فلذلك خفت فلا يحملنك خفتها على ارتكابها ، اه . وما حكاه الحافظ عن بعض السلف حكاه القسطلاني عن عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام .

قوله (سبحانه الله) قال الكرماني : مصدر لازم النصب بإضمار الفعل وهو علم للتسبيح ، والعلم على نوعين : علم جنسي وعلم شخصي ، ثم إنه تارة يكون للعين وأخرى للمعنى ، فهذا من العلم الجنسي الذي للمعنى ، فإن قلت : لفظ سبحانه واجب الإضافة فكيف الجع بين الإضافة والعلبية قلت : ينكر ثم يضاف ، فإن قلت ما معنى التسبيح ؟ قلت التنزيه ، يعني أنزه الله تنزيها مما لا يليق به تعالى . اه .

وقال العيني : قال الزمخشري سبحانه علم للتسييح كعثمان علم للرجل ، اه . وبسط
القسطاني الكلام على هذا اللفظ أشد البسط ، وذكر في سبحانه أربعة أوجه ،
الاول : أنه مصدر تأكدي كما في ضربت ضرباً ، فهو في قوة قولنا أسبح الله تسليحاً
الثاني : أنه مصدر نوعي على مثال ما يقال : عظم السلطان تعظيم السلطان ، أى
تعظيماً يليق بجنابه ، الثالث : أنه مصدر نوعي ولكنه على مثال ما يقال : اذكر الله
مثل ذكر الله ، فالمعنى أسبح الله تسليحاً مثل تسليح الله لنفسه ، أى مثل ما سبح الله
به نفسه ، الرابع : أنه مصدر أريد به الفعل مجازاً كما أن الفعل يذكر ويراد به
المصدر مجازاً ، انتهى مختصراً . (وبجمده) قال الحافظ : قيل الواو للحال ،
والتقدير أسبح الله متلبساً بحمدى له من أجل توفيقه ، وقيل عاطفة ، والتقدير أسبح
الله ، وألتبس بجمده ، ويحتمل أن يكون الحمد مضافاً للفاعل ، والمراد من الحمد
لازمه أو ما يوجب الحمد من التوفيق ونحوه ، ويحتمل أن تكون الباء متعلقة
بمحذوف ، والتقدير : وأبني عليه بجمده ، فيكون سبحانه الله جملة مستقلة وبجمده
جملة أخرى وقال الخطابي في حديثه : سبحانهك اللهم ربنا وبحمدك ، أى بقوتك التي
هى نعمة توجب على حمدك ، سبحانهك لا يحولى وقوتى : كأنه يريد أن ذلك مما
أقيم فيه السبب مكان المسبب ، اه . قال الكرماني : فإن قلت : وبجمده معطوف
فما المعطوف عليه ؟ قلت : الواو للحال أى وأسبحه متلبساً بحمدى له من أجل
توفيقه لي للتسييح ونحوه ، أو لعطف الجملة على الجملة أى أسبح وألتبس بجمده ،
فإن قلت : ما الحمد ؟ قلت له تعريفاً ، واختار أنه هو الثناء على الجليل الاختيارى
على وجه التعظيم ، واعلم أن الله تبارك وتعالى صفات عديمة مثل أنه لا شريك له
ولا جهة له وسائر التنزيهات وتسمى بصفات الحلال ، وصفات وجودية مثل العلم
والقدرة ونحوهما وتسمى بصفات الإكرام اقتباساً من قوله تبارك وتعالى : ذو
الجلال والإكرام ، فالتسييح إشارة إلى الاولى ، والتحميد إلى الثانية وأطلق اللفظين
يعنى ترك التقييد يشعر بالعموم ، فكأنه قال : أنزهه عن جميع النقائص وأحمده
بجميع الكمالات والنظم الطبيعي يقتضى إثبات التخلية أولاً عن النقائص ثم التحلية
ثانياً بالكمال فلهذا قدم التسييح على التحميد ، اه . سبحانه الله العظيم ، قال الكرماني :

وفيه نكتة وهي أنه ذكر أولاً لفظ الله الذي هو اسم للذات الجامعة لجميع الصفات العليا والأسماء الحسنى ، ثم وصفه بالعظيم الذي هو شامل لسلب مالا يليق به وإثبات ما يليق ، إذ العظمة المطلقة الكاملة مستلزمة لعدم الشريك والتجسيم ونحوه ، وللعلم بكل المعلومات والقدرة بكل المقدورات إلى غير ذلك وإلا لم يكن عظيماً مطلقاً ، وأما تكرار التسييح فللإشعار بتنزيهه على الإطلاق ، وبأن التسييح ليس إلا متلبساً بالحد ليعلم إن الكمال له نفياً وإثباتاً معاً جميعاً ، أو لأن الاعتناء بشأن التنزيه أكثر من الاعتناء بالتحميد لكثرة المخالفين فيه ، أو لأن التنزيهات مما تدركه عقولنا بخلاف كالاته فإنها قاصرة عن إدراك حقيقتها كما قال بعض المتكلمين .

وفي الجملة هذا الكلام من جوامع الكلام ، وفيه امتثال لقوله تعالى « فسبح بحمد ربك ، وتأويل له ، ولما كان ذلك مندوباً إليه عند أواخر المجالس جعل البخاري رحمه الله تعالى كتابه كجلس علم نغم به ، انتهى . قال القسطلاني : وختم بقوله « سبحان الله العظيم ، ليجمع بين مقامى الرجاء والخوف إذ معنى الرحمن يرجع إلى الإنعام والإحسان ، ومعنى العظيم يرجع إلى الخوف من هيئته تعالى ، انتهى . قال الحافظ : قال شيخنا شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني في كلامه على مناسبة أبواب صحيح البخاري : لما كان أصل العصمة أولاً وآخرها هو توحيد الله نغم بكتاب التوحيد ، وكان آخر الأمور التي يظهر بها المفلح من الخاسر ثقل الموازين وخفتها فجعله آخر تراجم الكتاب ، فبدأ بحديث الأعمال بالنيات ، وذلك في الدنيا وختم بأن الأعمال توزن يوم القيامة ، وأشار إلى أنه إنما يثقل منها ما كان بالنية الخالصة لله تعالى ، وفي الحديث الذي ذكره ترغيب وتخفيف وحث على الذكر المذكور لمحبة الرحمن له ، والخفة بالنسبة لما يتعلق بالعمل ، والثقل بالنسبة لإظهار الثواب ، وجاء ترتيب هذا الحديث على أسلوب عظيم ، وهو أن حب الرب سابق ، وذكر العبد وخفة الذكر على لسانه تال ، ثم بين ما فيهما من الثواب العظيم النافع يوم القيامة ، وقال الكرماني : تقدم في أول كتاب التوحيد بيان ترتيب أبواب الكتاب ، وأن الختم بمباحث كلام الله لأنه مدار الوحي وبه تثبت الشرائع ، ولهذا

افتتح بيده الوحى والانتباه إلى مامنه الابتداء ، ونعم الحتم بها ، ولكن ذكر هذا الباب ليس مقصوداً بالذات بل هو لإرادة أن يكون آخر الكلام التسييح والتحميد ، كما أنه ذكر حديث « الأعمال بالنيات » ، في أول الكتاب لإرادة بيان إخلاصه فيه ، كذا قال ، والذي يظهر أنه قصد ختم كتابه بما دل على وزن الأعمال لأنه آخر آثار التكليف فإنه ليس بعد الوزن إلا الاستقرار في أحد الدارين إلى أن يريد الله إخراج من قضى بتعذيره من الموحدين ، فيخرجون من النار بالشفاعة ، كما تقدم بيانه ، قال الكرمانى : وأشار أيضاً إلى أنه وضع كتابه قسطاساً وميزاناً يرجع إليه ، وأنه سهل على من يسره الله تعالى عليه ، وفيه إشعار بما كان عليه المؤلف في حالتيه أولاً وآخرأ تقبل الله تعالى منه وجزاه أفضل الجزاء ، اهـ .

وقال السندى : باب قول الله « ونضع الموازين القسط لمخ » ، أى باب أن الوزن حق ، وهذا من مسائل التوحيد وبه ختم صحيحه ، لأن الأعمال وزنها وثقلها وخفتها على حسب نية العامل لحديث « إنما الأعمال بالنيات » ، ففي هذه المسائل إرشاد إلى حسن النية في الأعمال ، كما في أول الكتاب إشارة إلى ذلك بإيراد حديث « إنما الأعمال بالنيات » ، فصار من ذلك حسن الحتام لما فيه من موافقة البداية النهاية ، وفيه إشارة إلى المداومة على حسن النية بداية ونهاية ، وأيضاً أول العمل هو النية ، وآخره هو الوزن ، وليس بعده إلا الجزاء ، فأتى في موضع الكتاب الموضوع للعمل على ما عليه العمل في بدايته ونهايته ، فأتى ببدايته وهى النية في بداية الكتاب ، ونهايته وهو الوزن ، في نهاية الكتاب ، فمما أحسن نظره وأدق ، وأدرج فيه التسييح وختم به الصحيح ، ففيه مع مراعاة المشاكلة والتنبيه بواسطة اشتراكهما في بعض الحروف والوزن لفظاً على اشتراكهما في الأجران يشغل بها مراعاة لحديث « من كان آخر كلامه لا إله إلا الله ، وذلك لأن حقيقة التسييح هو التنزيه عما لا يليق بجلاله وكبريائه من الشريك والولد وغيرهما كلية ، فصار التسييح مؤدياً للتوحيد بأنهم وجه وآكده ، ففيه تنبيه على أن المراد بحديث « من كان آخر كلامه لا إله إلا الله » ، هو أن يكون آخر كلامه ما يدل على التوحيد بأى عبارة كان لا أن يكون

آخر كلامه لا إله إلا الله بعينه ، لأن المرعى في هذا الباب المعاني لا الالفاظ ،
ويؤيده في الجملة أن آخر كلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم المعلوم
كان غير هذه الكلمة ، وهو قوله « الرفيق الأعلى » ، لكن لكونه من ثمرات كمال
التوحيد كان دالا على التوحيد بأنهم وجه وآكده ، ففي هذا الختم المبارك تفاؤل
بالختم لمن يعتنى بهذا الكتاب على التوحيد إن شاء الله تبارك وتعالى ، اللهم زيّنا
ذلك مع الأحياء ، لا إله إلا الله ، اه .

وهذا آخر ما علفت على لامع الدرارى ، وقد فرغت منه بحمد الله تبارك
وتعالى ومنه وفضله وكرمه ولطفه وإحسانه وإنعامه في الساعة التاسعة صديحة الجمعة
المباركة في العاشر من الشهر المبارك أول الربيعين سنة ثمان وثمانين بعد ألف وثلاثمائة
من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف تحية وصلاة وتسليم ، وكانت بدايته
كما ذكرت ذلك في مفتتح الكتاب في يوم الأربعاء لسبع خلون من شهر الله المحرم
سنة ست وسبعين ، وكان الشأن في ذلك شأنى في كل تأليف من تراجم العوائق
والشواغل من أمور المدرسة وغيرها ، وتقاطر الضيوف وتكدر البريد ، ومن
تأليف بعض الرسائل من الفضائل وغيرها ، وقد زاد الطين بلة أن ابتليت بنزول
الماء في العين ، وتسلسل ذلك حتى عجزت عن مباشرة الكتابة والتأليف من شهر
شوال سنة اثنين وثمانين ، فتولى الكتابة ختنى العزيز المولوى الحافظ محمد عاقل
مدرس الحديث الشريف حاليا بمظاهر علوم (*) ، وبدأت أملى عليه من باب
« من صف صفين أو ثلاثة » من كتاب الجنائز ، وظل نزول الماء يتزايد يوماً
فيوماً حتى اضطرت ، إلى الاستعانة بالزجاج المكبر ، حتى عجزت عن ذلك أيضاً
من شهر شوال المكرم سنة سبع وثمانين ، فاستعنت بختنى الثانى المولوى الحافظ
محمد سليمان المدرس بمظاهر العلوم ، فكان يقرأ لى العبارة فأتناولها بحذف وزيادة
وسبك وصياغة ، وأملئها على العزيز المولوى محمد عاقل فيكتبها ، وبهذا التعب الشديد

(*) . والله سى بذلك بدون لام التعريف إشارة إلى عام بناء عمارته سنة ١٢٩٢ هـ . ولد
كان يده المدرسة قبل ذلك بمعمرة أعوام ١٢ ز .

والجد والكند البليغ انتهى هذا التأليف ، ولا ريب أن الله تبارك وتعالى من إتمامه وإكمالته ، وقد استولى اليأس على مراراً من إتمامه منذ سنين ، ولكن الله حقق هذه الأمنية بمنه وكرمه ، وبهمة هؤلاء الاعزاء ، فله الحمد والثناء الحسن على جميع عطائه ، وكال إحسانه ، وقد تصفح هذا الجزء الأخير عزيزى وصديق المخلص المولى محمد يونس الجونفورى مدرس الحديث الشريف بمظاهر علوم بتدبر وإمعان ، وراجعنى فى مقامات كثيرة ، واقترح على بحذف وزيادة فى عدة مناسبات ، وقد تولى طباعة المجلدين الاولين عزيزى المولى الحافظ الحاج محمد إلياس التيرانوى المرحوم بمجد وإخلاص ، جزاء الله عنى كل خير ورفع درجاته فى الآخرة ، فقد كان رحمه الله قد قام بأعباء العمل كله من كتابة وتصحيح ومراجعة وإشراف على الطباعة ، وقد كان يسافر إلى دهلى بنفسه تارة وبمرافقة عزيزى المولى محمد إلياس الآتى ذكره آخرأ ، وكان رحمه الله يباشر العمل كله ، وقد صدر جزآن من الكتاب بسعيه البليغ وجهده المتواصل ، وقد حدث به حادث الموت صبيحة يوم الخميس فى الخامس عشر من أخرى الجمادين سنة أربع وثمانين بعد الرجوع من الحج ، فتوقف العمل ، ولكن الله سبحانه وتعالى قد ذلل العقبة ، فقد نهض لذلك ختفى الثالث المولى الحافظ الحاج محمد إلياس الذى هو الشقيق الأكبر لعزيزى محمد عاقل ، والمعم الأكبر للعزيز محمد سلمان الموصوفين قبل ، وحث العزيز الحافظ محمد شميم الشقيق الأصغر للمولى إلياس المرحوم التيرانوى على كتابة هذا الجزء الأخير ، فجازاهم الله تعالى عنى أحسن ما يجزى العاملين والأعوان المساعدين .

ويكون من بخش الحق إذا لم أنوه بصديق العزيز المخلص المولى الحافظ الحاج نصير الدين ولم أعترف له بأجيل فإنه ظل مرافقاً لى منذ سنة اثنين وثلاثين ، وقد استقل بشئون المكتبة اليعبوية ، وأغنانى عن النظر فى شئونها والاهتمام بأمورها من سنة ثمان وثلاثين فاستعصمت بذلك بحول الله تعالى أن أنقطع إلى أشغالى العلمية وأنصرف إليها انصرافاً كلياً ، وقد عنى بطبع مؤلفاتى ونشرها عناية تامة بأشد ما يعنى الشخص بعمل نفسه ، كافأهم الله تعالى جميعاً فى الدنيا والآخرة بمكافأة تليق

بكرمه وواسع رحمته ، وكذلك جميع إخواني الذين أسهموا في هذا العمل لإسهاماً
 علمياً أو روحياً أو مادياً ، أو في جميع المواد العلمية وتبعتها من مظانها ، فإن المؤلف
 بكل جزاءه إلى الله تبارك وتعالى ، ويدعوهم بالمغفرة والإحسان والثواب والأجر
 الجزيل ، ومكافأة الجليل بالجميل ، والتوفيق لما فيه رضاه ، والاحتراز عما فيه
 خطئه ، ويمن على وعليهم بحسن الخاتمة ، والمسئول من قراء هذا الكتاب كذلك
 أن يدعوا لي وجميع هؤلاء المحسنين ولكل من له على حق وفضل في العلم والتربية
 والمساعدة والإحسان بالمغفرة والثوبة عند الله تعالى ، فإن كواهلي مثقلة بمنهم ،
 ولاني عاجز عن أداء حقهم ، والمسئول من الله تبارك وتعالى أن يصفح عن زلاتي
 في هذا الكتاب وغيره من سائر تأليفاتي وتقصيري في جنب المحسنين .

ويرحم الله عبداً قال آمينا

وأخردعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا
 ومولانا محمد وآله وصحبه وأتباعه أجمعين إلى يوم الدين ، برحمتك يا أرحم
 الراحمين .

فهرس الجزء العاشر من لامع الدرارى على جامع البخارى

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٨	باب من ترك صية غيره لمخ .	١	كتاب اللباس
١٩	إذا وجدت صيياً لمخ .	٢	لأنفها نفص الاديم .
٢١	منسوجة فيها حاشيتها .	٢	ويشكل على قولها ذوقى المسيلة .
٢١	باب خير دور الانصار وذكره	٢	باب لبس الحرير واقتراشه .
	في أبواب الغيبة .	٤	كان عند أم سلة شعرات في شيء .
٢٢	باب من أخبر صاحبه بما يقال فيه .		من الجليل .
٢٣	باب ما يكون في الظن .	٦	من ضمير فليخلق .
٢٤	باب الهجرة .	٩	أما القصة والقفا .
٢٤	الفرق بين هجران الكافر والفاسق .	١٢	خلق شعر البدن وبيان شعوره ^{بأنه} .
٢٥	باب من لم ير لكفار من قال ذلك		وبيان الخلق والتورة .
	متأولاً لمخ .	١٤	باب الامتشاط .
٢٨	كثل شجرة لا يسقط ورقها .	١٤	باب الوصل في الشعر .
٢٩	وله رأى ، لا يدخل فيه الخفية .	١٥	باب من كره القعود على الصور .
٣٠	اللب بالبنات .	١٧	باب من لم يدخل بيتاً فيه صورة .
٣١	باب صنع الطعام والتكلف	١٧	باب صلة المرأة أمها ولها زوج .
	الضيف .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٢	باب ما يكره من الغضب والجرع عند الضيف .	٥٣	باب إذا دعى الرجل هل يستأذن .
٣٥	لو تكلم بعضكم لبعتموها عليه .	٥٤	باب من رد فقال عليك السلام .
٣٦	باب علامة الحب في الله .	٥٥	باب إذا قال فلان يقرؤك إلخ .
٣٧	باب قول الرجل فذاك أبي وأمي .	٥٦	باب المصالحة .
٣٨	باب أحب الأسماء إلى الله وقول الرجل لصاحبه يا بني .	٥٨	باب المعانقة وقول الرجل كيف أصبحت .
٣٩	لوقضى أن يكون بعده عليه السلام نبي عاش لإبراهيم .	٦٠	وحديث وإن زنى وإن سرق لابي ذر أو لابي الدرداء .
٤١	التسمية بأسماء الأنبياء .	٦١	باب لا يتناجى اثنان إلخ .
٤٢	باب تسمية الوليد .	٦٢	إطفاء السراج بالليل .
٤٢	شاهان شاه .	٦٤	إثبات بناء ابن عمر رضى الله عنهما ونفيه .
٤٤	باب كنية المشرك .		كتاب الدعوات
٤٤	باب قول الرجل ليس بشيء .	٦٧	باب الضجعة على الشق الايمن .
٤٥	قوله قر الدجاجة .	٦٩	وضوء الثائم وتحية الوضوء .
٤٥	باب التكبير عند التعجب .	٧٠	باب يستجاب للعبد ما لم يعجل .
٤٦	وضع اسم الله موضع كلام الناس .	٧٠	وزدت واحدة والإيراد عليه .
٤٧	باب تسميت العاطس .	٧١	باب قوله يستجاب لنا في اليهود إلخ .
	كتاب الاستيذان	٧٢	الاختلاف في الروا في وعليكم .
٤٩	باب السلام اسم من أسماء الله تعالى .	٧٣	باب التأمين .
٥١	قوله كأنه نبياً مقرباً .	٧٣	اختلاف الرواة في حديث من قال لا إله إلا الله ، احدث .
٥١	باب زنا الجوارح .	٧٤	باب الموحضة .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٨٤	ترك دعائه ^{عليه السلام} لغير عكاشة .	٧٥	باب ما يتقى من فتنة المال .
٨٤	أو هبت .	٧٥	قوله هذا إذا تاب .
٨٥	لعله تنفعه أى أبا طالب والجمع بينه وبين الجزم بالشفاعة .	٧٥	قوله وما فى أنى إلخ .
٨٥	قوله إنه قد غفر له ولا شك التخصيص مع مغفرة الانبياء كلهم .	٧٦	ترفع الأمانة فتكون مثل أثر الركت .
	كتاب الحوض	٧٧	باب التواضع ومطابقة الروايات بالترجمة .
٨٧	وفيه أبحاث .	٧٧	حق على الله أن لا يرفع شيئاً إلا ورضه .
٨٨	قوله فلا يظلم بعد والإشكال فيه .	٧٨	من عادى لى ولياً وما زال العبد يتقرب إلى حتى أكون سمعه الحديث .
٨٨	قوله إلا مثل حمل النمل .	٧٩	طلوع الشمس من مغربها ولا يمانهم أجمعين .
	كتاب القدر	٧٩	الإيمان بالغيب .
٩٠	قوله إن حدكم يجمع فى بطن أمه الحديث واختلاف الروايات فيه .	٨٠	باب سكرات الموت .
٩٤	قوله هم لها سابقون أى تقدير السابقة .	٨٠	باب نفخ الصور .
٩٤	باب إلقاء النذر العبد إلى القدر .	٨٠	باب كيف الحشر .
٩٥	قال مجاهد صدق وفى الحاشية سدا والبحث فيه .	٨٠	والحشر أربعة .
٩٦	قوله وعدى الأنعام لمراتمها .	٨٢	يارب أصحابي إلخ ومصدقهم وهل ارتد من الصحابة أحد .
		٨٣	من بعض مظالم كانت عليهم والإشكال عليه واختلافهم فى القطر .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٩٨	ومضاهما وأنواعهما	٩٨	كتاب الإيمان والنذور
٩٨	ليس تغنى الكفارة جلتان عندي .	٩٨	باب قول الله لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، الآية .
٩٩	باب قول الله لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ، الآية .	٩٩	قوله ما حملتكم ولكن الله حملكم .
١٠١	قوله ما حملتكم ولكن الله حملكم .	١٠١	يمين الفور .
١٠١	يمين الفور .	١٠٣	باب من حلف وإن لم يحلف .
١٠٣	باب من حلف وإن لم يحلف .	١٠٤	باب لا يقول ما شاء الله وشئت .
١٠٤	باب لا يقول ما شاء الله وشئت .	١٠٥	باب قوله تعالى : وأقسموا بالله ، الآية .
١٠٥	باب قوله تعالى : وأقسموا بالله ، الآية .	١٠٦	باب إذا قال أشهد بالله .
١٠٦	باب إذا قال أشهد بالله .	١٠٨	باب الحلف بعزة الله وصفاته ، وفيه لعن الله .
١٠٨	باب الحلف بعزة الله وصفاته ، وفيه لعن الله .	١٠٩	باب إذا حنث ناسياً إلخ .
١٠٩	باب إذا حنث ناسياً إلخ .	١١١	الفرق بين السهو والجهل .
١١١	الفرق بين السهو والجهل .	١١٢	الإشكال في حديث السهو في قوله
١١٢	الإشكال في حديث السهو في قوله	١١٤	ففراد أو نقص .
١١٤	ففراد أو نقص .	١١٤	باب اليمين فيما لا يملك .
١١٤	باب اليمين فيما لا يملك .	١١٤	هل كفر أبو بكر في حلفه أن لا ينفق على مسطح ؟
١١٤	هل كفر أبو بكر في حلفه أن لا ينفق على مسطح ؟	١١٤	باب إذا قال والله لا أتكلم اليوم
١١٤	باب إذا قال والله لا أتكلم اليوم	١١٤	وهل يدخل فيه التسليم والتلاوة .
١١٤	وهل يدخل فيه التسليم والتلاوة .		
١١٥	باب إن حلف أن لا يشرب نبيذاً .		
١١٨	باب إذا حلف أن لا يأتدم .		
١١٩	باب إذا أهدى ماله على وجه النذر .		
١٢١	قول ابن عمر في جواب من سأل		
١٢٢	نذر صوم يوم العيد .		
١٢٢	باب كفارات الإيمان .		
١٢٢	مقى تجب الكفارة .		
١٢٣	باب يعطى في الكفارة عشرة		
١٢٣	مساكين .		
١٢٤	باب صاع الهدية إلخ .		
١٢٥	اختلافهم في مقدار الصاع .		
١٢٧	باب إذا أعتق عبداً بيته وبين آخر .		
			كتاب الفرائض
١٣١	باب ابني عم أحدهما زوج .		
١٣٢	باب ذوى الأرحام .		
١٣٣	ميراث اللقيط .		
١٣٥	باب ميراث السائبة .		
١٣٥	باب إذا أسلم على يده وفيه مولى		
١٣٥	الموالة .		
١٣٨	باب مهرات الأسير .		
١٣٨	نباين الدارين يكون في حق الكافر		
١٣٨	لا المسلم .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٣٩	باب لا يرث المسلم الكافر .	١٦٥	قوله أحمى الناس جميعاً .
١٤١	باب إذا أسلم قبل أن يقسم إلخ .	١٦٦	باب سؤال القاتل حتى يقر إلخ .
	كتاب الحدود	١٦٦	باب إذا قتل بمجر .
١٤٣	باب ما جاء في ضرب شارب الخمر .	١٦٧	باب إذا أقر بالقتل مرة .
	وفيه مسائل في حد شرب الخمر .	١٦٨	باب القصاص بين الرجال والنساء إلخ .
١٤٦	باب الحدود كفارة .	١٦٩	باب إذا مات في الزحام .
١٤٦	باب إقامة الحدود والانتقام لحرمان الله .	١٧٠	قوله فأبطل شهادتهما أى في الخطأ في الشهادة .
١٤٧	باب قول الله تعالى السارق والسارقة ، الآية .	١٧١	قوله أقاد أبو بكر وغيره من لطمه .
١٤٧	باب في كم تقطع ومحل التقطع وإذا غلط في التقطع .	١٧١	باب القسامة .
١٤٩	دره الحد بالشبهة .	١٧٧	قوله وقد أقادت بها الخلفاء .
	كتاب المحاربين	١٧٩	قوله هذيل خلعوا خليماً .
١٥٣	باب الرجم بالبلاط .	١٨٢	وم الشراح قاطبة في الخسین .
١٥٤	باب رجم الحبل .	١٨٣	باب من اطلع في بيت رجل .
١٥٧	قوله لا تطروني إلخ .	١٨٤	باب العاقلة .
١٥٧	تخلف سعد عن بيعة أبي بكر .	١٨٥	باب جنين المرأة وأن العقل إلخ .
١٥٧	معنى قوله من تقطع الاعناق إليه .	١٨٦	باب العجاء جبار .
١٥٨	قوله نفرة أن يقتلا .		كتاب استنابة المرتدين
١٦٢	باب من أمر غير الإمام إلخ .	١٨٩	باب حكم المرتد والمردة .
١٣٦	قذف الصد .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٨٠	باب إذا عرض الذم بسب النبي ﷺ .	٢١٦	كتاب الحيل
١٩٠	التعزير بالقتل .	٢١٩	اختلافهم في جواز الحيل .
١٩٢	لا أدرى ما الحرورية .	٢٢٢	باب في الصلاة .
١٩٣	حديث حاطب في باب ما جاء في المتأولين .	٢٢٢	باب في الزكاة .
		٢٢٣	أملكها متعمداً .
		٢٢٤	قوله وإن زكى لإبله إلخ ،
		٢٢٦	قوله استفتى سعد إلخ .
		٢٢٧	باب (بلا ترجمة) .
		٢٢٩	الشغار والمتعة .
		٢٣٠	باب في النكاح .
		٢٣١	نفاذ قضاء القاضى ظاهراً وباطناً .
		٢٣١	المرأة التى شرب عندها العسل .
		٢٣٣	قوله فلا شفعة في باقى الدار .
		٢٣٣	إن معمراً لم يقل هكذا .
		٢٣٤	وهب لابنه الصغير .
		٢٣٦	باب إذا اشترى داراً بمشرين .
			كتاب التعبير
		٢٣٨	حقيقة الرؤيا وأقسامها .
		٢٤٠	قوله فإن الشيطان لا يتخيل بى .
		٢٤١	قوله فسيرانى فى القطة .
		٢٤٣	قوله بضت بجوامع الكلم .
		٢٤٣	سواران من ذهب فقطعتهما .
١٩٤	كتاب الإكراه وأنواعه	٢٠٤	نذر المشتري فيه وتدييره .
١٩٦	فیدن يكرهه اللصوص .	٢٠٥	المدبر المطلق والمقيد .
١٩٨	طلاق المكره .	٢٠٨	قال بعض الناس إلخ .
١٩٩	وأن عمر رضى الله عنه لموثقى على الإسلام .	٢٠٨	الامة البكر يفترعها الحر .
٢٠٠	باب فى بيع المكره ونحوه فى الحق وغيره .	٢٠٩	باب يمين الرجل لصاحبه .
٢٠٢	باب لا يجوز نكاح المكره .	٢٠٩	لثمين الخمر أو لنقتلن إلخ .
٢٠٣	باب إذا أكرهه حتى وهب عبداً إلخ .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٤٥	باب من لم ير الرؤيا لأول عابر لمخ .	٢٥٧	قوله لاعن عمر رضى الله عنه .
٢٤٧	قوله <small>عليه السلام</small> أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً في تمير أبي بكر رضى الله عنه .	٢٥٧	شهادتك شهادة رجل واحد .
		٢٥٩	كان سالم مولى حذيفة يؤمهم وفيهم أبو بكر وعمر .
		٢٥٩	باب من قضى له بحق أخيه .
		٢٦٠	يخشى من على رضى الله عنه شيئاً في قصة بيعة عثمان .
		٢٦٠	قوله اثني عشر أميراً .
			كتاب التمني
		٢٦٨	باب ما يكره من التمني .
		٢٦٩	باب ما يجوز من اللو .
			كتاب أخبار الأحاد
		٢٧١	باب لإجازة الخبر الواحد .
		٢٧٣	باب ما كان النبي <small>عليه السلام</small> يبعث من الأمراء لمخ .
			كتاب الاعتصام
		٢٧٤	اختلافهم في تعريف السنة .
		٢٧٥	ويدعوا الناس إلا من خير .
		٢٧٦	باب ما يكره من كثرة السؤال .
		٢٧٧	معنى قوله أولى في قصة عمر رضى الله عنه .
٢٤٥	باب من لم ير الرؤيا لأول عابر لمخ .		
٢٤٧	قوله <small>عليه السلام</small> أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً في تمير أبي بكر رضى الله عنه .		
			كتاب الفتن
٢٤٨	باب ملاك أمتي على يدي أغيلة سفهاء .		
٢٥٠	خرجت بسلاحى قول الاخف لا الحسن .		
٢٥١	ولت عجوزاً غير ذات حليل .		
٢٥١	وثب ابن الزبير بمكة والقراء بالبصرة ، الحديث .		
٢٥٢	في قصة الدجال ما كنت أشد بصيرة لمخ .		
			كتاب الأحكام
٢٥٣	أول ما ينتن بطنه .		
٢٥٤	باب الحاكم يحكم بالقتل .		
٢٥٤	باب الشهادة على الخط المختوم .		
٣٥٥	ذكر البخارى فيه ثلاثة مسائل : الشهادة على الخط وكتاب القاضى والشهادة على الإقرار .		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٧٨	باب الاقتداء بأفعال النبي ﷺ .	٢٧٨	باب الاقتداء بأفعال النبي ﷺ .
٢٨٠	قول على رضى الله عنه ما عندنا من كتاب إلخ .	٢٨٠	قول على رضى الله عنه ما عندنا من كتاب إلخ .
٢٨٢	هل يكون سكوت غير النبي ﷺ حجة أم لا .	٢٨٢	هل يكون سكوت غير النبي ﷺ حجة أم لا .
٢٨٢	توجيه كلام عباس رضى الله عنه فى على رضى الله عنه .	٢٨٢	توجيه كلام عباس رضى الله عنه فى على رضى الله عنه .
٢٨٤	باب ما يذكر من ذم الراى وتكلف القياس إلخ .	٢٨٤	باب ما يذكر من ذم الراى وتكلف القياس إلخ .
٢٨٥	باب ما كان النبي ﷺ يستل مما لم ينزل إلخ .	٢٨٥	باب ما كان النبي ﷺ يستل مما لم ينزل إلخ .
٢٨٧	هل كان له ﷺ حق الاجتهاد أم لا ؟	٢٨٧	هل كان له ﷺ حق الاجتهاد أم لا ؟
٢٨٩	باب قول الله تعالى أو يلبسكم شيعاً .	٢٨٩	باب قول الله تعالى أو يلبسكم شيعاً .
٢٨٩	باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبين إلخ .	٢٨٩	باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبين إلخ .
٢٩٠	تعريف القياس .	٢٩٠	تعريف القياس .
٢٩١	باب ما ذكر النبي ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم .	٢٩١	باب ما ذكر النبي ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم .
٢٩٢	إجماع أهل المدينة وترجيح رواياتهم .	٢٩٢	إجماع أهل المدينة وترجيح رواياتهم .
٢٩٧	قول عائشة رضى الله عنها لا أوثرم بأحد وإجازتها لعمر رضى الله عنه .	٢٩٧	قول عائشة رضى الله عنها لا أوثرم بأحد وإجازتها لعمر رضى الله عنه .
٢٩٨	باب قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً والكلام على الإجماع .	٢٩٨	باب قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً والكلام على الإجماع .
٢٩٩	باب إذا اجتهد العامل إلخ .	٢٩٩	باب إذا اجتهد العامل إلخ .
٣٠١	باب الحجة على من قال إن أحكام النبي ﷺ إلخ وتقليد الصحابي وأجب أم لا .	٣٠١	باب الحجة على من قال إن أحكام النبي ﷺ إلخ وتقليد الصحابي وأجب أم لا .
٣٠٣	باب من رأى ترك التكبير إلخ والإجماع السكوتى .	٣٠٣	باب من رأى ترك التكبير إلخ والإجماع السكوتى .
٣٠٥	باب الأحكام التى تعرف بالدلائل إلخ .	٣٠٥	باب الأحكام التى تعرف بالدلائل إلخ .
٣٠٩	باب نهى النبي ﷺ عن التحريم إلخ ، وموجب الأمر والنهى .	٣٠٩	باب نهى النبي ﷺ عن التحريم إلخ ، وموجب الأمر والنهى .
٣١٢	التوحيد .	٣١٢	التوحيد .
٣١٤	إجمال الكلام على جميع أبواب كتاب الرد على الجهمية .	٣١٤	إجمال الكلام على جميع أبواب كتاب الرد على الجهمية .
٣٣٨	باب دعاء النبي ﷺ إلى التوحيد .	٣٣٨	باب دعاء النبي ﷺ إلى التوحيد .
٣٣٩	باب قول الله وهو العزيز الحكيم .	٣٣٩	باب قول الله وهو العزيز الحكيم .
٣٤٠	باب قول الله تعالى ويحذركم الله نفسه .	٣٤٠	باب قول الله تعالى ويحذركم الله نفسه .
٣٤١	باب قوله تعالى وكان عرشه على الماء .	٣٤١	باب قوله تعالى وكان عرشه على الماء .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٤٢	باب قوله تعالى نخرج الملائكة والروح إليه إلخ .	٣٥٦	باب قول الله تعالى يريدون أن يدلوا كلام الله .
٣٤٢	قوله لا يجاوز حناجرهم .	٣٥٨	باب كلام الرب مع الانبياء .
٣٤٣	قوله مستقرها تحت العرش .	٣٥٩	قوله وهو متوار من الحجاج .
٣٤٤	قوله وفيها شافعوها .	٣٦٠	من قال لا إله إلا الله وحكم أهل الفترة .
٣٤٥	في باب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة، الآية، ومسألة الرؤية يوم القيامة .	٣٦٣	باب قول الله وكلم الله موسى تكليماً .
٣٤٧	هل بينكم وبينه آية .	٣٦٤	الأوهام في حديث شريك في المعراج بالتفصيل .
٣٤٩	قوله ائتوا نوحاً ولم يرسلوا إلى نبينا ﷺ أولاً .	٣٦٦	مواضع شق صدره ﷺ .
٣٥٠	بشكل بداية الشفاعة في أهوال المحشر وختمها في شفاعة الأمة .	٣٧٥	باب قوله لا تحرك به لسانك إلخ .
٣٥١	اختصاص الجنة والنار في باب قوله تعالى إن رحمة الله قريب من المحسنين .	٣٧٦	باب قول النبي ﷺ رجل آتاه الله القرآن .
٣٥٢	ينشئ للنار خلق .	٣٧٨	باب قوله تعالى يا أيها الرسول بلغ .
٣٥٣	باب قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا، الآية .	٣٧٨	قوله وقال كعب بن مالك حين تخلف إلخ .
٣٥٣	باب قوله تعالى ولا تنفع الشفاعة الآية .	٣٨٢	باب قوله تعالى بل هو قرآن مجيد .
٣٥٣	المبدكاسب .	٣٨٣	تحريف التوراة والإنجيل .
٣٥٤	كلامه تعالى قديم .	٣٨٤	تم الاصل .
		٣٨٤	باب قوله والله خلقكم وما تعملون .
		٣٨٦	الفرق بين الخلق والأمر .
		٣٨٩	باب قراءة الفاجر والمنافق .
		٣٩٠	قوله لا ربح لها .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٩١	قوله فيقرقرها .	٤٠١	لا تعارض في إعطاء الكتاب من وراء ظهره وفي اليد اليسرى .
٣٩١	الدجاجة أو الزجاجة .	٤٠١	هل يوزن الإيمان أم لا .
٣٩٢	قوله سبأهم التحليق وحكم الخلق .	٤٠٣	العدل بالرومية وهل في القرآن لفظ غير عربي أو غير صحيح .
٣٩٤	باب قوله تعالى ونضع الموازين القسط لإخ .	٤٠٤	القسط مصدر المقسط .
٣٩٧	قوله أعمال بني آدم توزن هل الموزون الأعمال أو الصنائع .	٤٠٧	سبب ثقل الحسنه وخفة السيئة .
٣٩٨	هل الوزن عام أو يختص ببعض دون بعض لإخ .	٤٠٧	سبحان الله وبحمده لغة ومعنى .
		٤١٠	حسن الاحتتام .

الضوء اللامع

٤٢٤

من العلامة التحرير الأديب الأريب الفطن الذكي اللبيب مولانا عبد المنان
ابن منبع الفضائل والفواضل زبدة الأماثل حضرة العلامة غفر الإقرا
الحاج الشيخ مولانا عبد السبحان الميواني ثم الدهلوي نور الله مرقده



شغل الصبابة غاية الاوطار	للمعارفين أجلة الاختيار
ولهم نشاط في القلوب ونشوة	مغبوطة وحلاوة التذكار
والشوق أزيد والقرار مغيب	في باطن الاحشاء جمة نار
ملئت صدورهم هوى ومحبة	لم ينظروا أبداً إلى الاغيار
والله ما غير الاله مرامهم	يرجون من ذى عزة ووقار
وهم هداة للرشاد وقادة	وهم على خير كبير جار
وهم دعاة أصلحوا ما أفسدت	فئة الفوايه زمرة الاشرار
ومن السعادة أن تكون موافقاً	للدين إذ هو قرة الابصار
نالوا الشرافة باذلين نفوسهم	لرضائه وجهادهم لمبار
فمنهم إمام العصر متفق عليه	ولا مجال لجرأة الإنكار
بلغ المراتب والعلی بتامها	يحیی المبجل حاز كل فخار
ومسلم بين الكبار مقامه	من حزمه المعروف بين كبار
جمع المروءة والصدقة والسخاوة	والشجاعة كالهزبر الضاري
وسمى نبيل على وألقى رحله	عند الرشيد المساجد الانصاري
ومن ابتغى قرب الحبيب سعى له	هيمان بالآصال والاسحار

ما زال خادمه وأدى حقها
 قرأ الصحاح على يتيمة دهره
 أو ما ترى أن العلوم بأسرها
 قطب الزمان ولاية ومدارها
 نبعت منابع فيضه بين الوري
 متصلب في الدين غير مساح
 وإذا رأى أمراً يخالف سنة
 لا خير إلا في اتباع شريعة
 قد قال حقاً في الإله ولم يخف
 ونوى بيت العزيز وقته
 وله من الأوصاف ما لا تنتهى
 أننى على أمثاله من في السما
 حفظ الحديث رواية ودراية
 ولجامع الشيخ الإمام محمد (*)
 لكنه قد كان أمراً مشكلاً
 سل من يخوض غمارها عن حلها
 من أجل ذلك قام صاحب أوجز
 حمداً لمن وجب الثناء له على
 راعى التأدب في بيان مرجح
 ومتى تعمق في الحديث وماله
 وحذاقة حقت له ومهارة
 شرح الكتاب بما يناسب شرحه

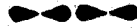
فأنه يرفعه بدار قرار
 شمس الشريعة صاحب الأنوار
 في صدره دع ما يقول الزارى
 غفر البرية زينة الأعصار
 وسقام كالديمة المدرار
 والحق يورث قوة الإظهار
 تروى فباح بإيمته ودماير
 مأثورة عن سيد الأبرار
 والقول عند تفاقم الأخطار
 ما دان قط لإمرة الكفار
 لا يدركه من البصيرة عار
 إن شئت فقرأ من كلام البارى
 وكتابة هو مخزن الأسرار
 فضل بصحته على الأسفار
 فهم التراجم واقتطاف ثمار
 كيف اقتناص فرائد الأبرار
 فأجاد تعليقاً هدى للسارى
 توفيقه لمشاكل الآثار
 مستنبطاً بلوامع الأفكار
 وعليه أذهب حيرة المختار
 مشهورة كالشمس نصف نهار
 لفظاً ومعنى كاشف الاستار

فبينة الله العظيم وجوده	جمل المطالب باقة الازهار
عبد لحضرة ربه متذلل	والدمع يجرى والعيون بحار
وكذلك العرفاء خروا سجداً	لله ما اشتغلوا عن استغفار
من ذاق معرفة أدام قيامه	وقعوده لينال ذكرى الدار
أضحت أنامله الكريمة تحتوى	فضلا ومنفعة على استمرار
إن تلقه لا تلق إلا شاكراً	أو صابراً فى عسرة ويسار
من زاره زمناً أحب طريقه	وصنيعه لوفوده الزوار
ولإذا رأيت جماله فكأنه	وجه الصباح وغرة الإسفار
ويشير فيما تستشير على هدى	من ربه خال عن الأكدار
وغداً يقود قيادة مرضية	لامورنا كقيادة الجرار
من لا يضيع وقته ويعده	والوقت سيف قاطع الأعمار
يا حذا مخف تراه بمازحاً	والقلب لا يخلو عن الأذكار
يا سيدى يا بغيتى ووسيلتى	كهفى ملاذى موئلى وجوارى
لله انقذ مبتلى بذنوبه	نسى العبادة حامل الأوزار



بتقريب كمال لامع الدراوى على البخارى

بمجموعة أمانى قطب العالم المحدث الفقيه المفسر الشيخ رشيد أحمد كذكوهمى
 جمع وترتيب العلامة الفطن اللوذعى الشيخ محمد يحيى الكاندهلوى
 تحشية وتشرح حضرة العلامة المحدث الشيخ محمد زكريا نجل المراتب
 للأديب الأريب الأستاذ عبد المنان نجل العلامة
 الشيخ عبد السبحان دهلوى ميوانى قدس سره



منهلة كاللزن يطر هاميا	سحب الدموع غوايدا وسواريا
أبدا يهيم كن يحب غوانيا	والقلب فى كرب يطير صباية
صم الصفا ويبت يقطع واجيا	كالطود عزمته يصدع ممة
لذوى الوداد كما تشاهد حاليا	والحب نوى لا يزال محببا
واصعد بحبك للفلاح مراقيا	عش ما تشاء فلا يضرك حادث
كبرى أشد فظاعة ودواها	هجر الحبيب بليسة وقيامه
أدهى وسل عن مبتلى بيلائيا	لا تسألنى عن ورود ملية
وزيارة القبر الشريف شفايا	وتراب مدفنه كنفحة عنبر
بدر وناصية تير نواصيا	من وجهه شمس النهار وخده
فى حجره ويضم عيشا ماضيا	بلد قبور الصالحين دفينه
زد واستغف متأدبا ومراعيا	هذا ضريح الشيخ قدس سره

وذكرت من فئة تمد غنيمة
 إن ما تيسر في الحياة زيارة
 والحب صياد يهيد بفنجه
 ورأيت زاوية الحبيب فأسبلت
 وصلاته وركوعه وبجوده
 يا حجرة قبلتها وتراها
 يقظا فهيا عاقلا متدريا
 حراً يصول على العدو محارباً
 شهدت لهفته القوية شامل
 فئة تقائله وقاتل شدة
 في السجن مسجوناً تعزز رتبة
 وكتائباً وقواضيا ومضارباً
 بدسائس الإنكليز ذل تعبد
 متمردين ولا إطاعة فيهم
 أخوان يبتغيان موت شهادة
 إذ جاءه أجل فقبل وجهه
 سر المغازة في شهادة ضامن
 دكان معرفة مقر قراره
 في عينه السكرى نهار حجة
 فالعين دامعة تفرق عبدة
 شغفا بمن يهوى ولم ير حوله
 لا ينتهى عما يريد ولم يرد
 وخفوق قلب واضطراب طيعة
 وشكيتي فقد الأحبة والهوى
 تلك المجالس والطيب الرافيا
 شغفا فبالرؤيا أعلل باليا
 بطلا ويتركه صريعاً حاويا
 عنى دمعاً ليس يرقاً جاريا
 ونجمة لله يكف عاصيا
 فيها يراقب ربه متواجبا
 متذكراً متجنباً متحاميا
 فكأنما تلقى هرباً مضارباً
 والموت وقشد يقابل غازيا
 في ليلة كالبرق يخطف ساريا
 كقرار يوسف فيه لم يك جانبا
 وذوايلاً وأسافلاً وأعاليا
 ولقد رأيت دناءة ومساويا
 لله عدوانا يعاقب جازيا
 بمشاهد ، والله يأجر ناويا
 حبا ، وأن الفتح قبل ثانيا
 والجيش كبير حين شمر ناضيا
 يسقى لمن يأتيه خيراً صافيا
 قد كان يفتحها ويغمض لاقيا
 مهراقة لم تستقر ماقيا
 إلا المفاضح واستقل مخازيا
 إلا المحبة عامداً أو ناسيا
 زاد المحبة دائماً متواليا
 سراً وجهراً ليلتي ونهاريا

ما زال يسلب راحة وسكينة
 غاب الرشيد(*) وما تغيب ذكره
 وضياء غرته ونور جبينه
 ومكانه ذكره، مخزن ألفه
 بلد يفوق على البلاد لأنه
 كم من مناظر في الرباط عجيبة
 بشرى لزاره المبارك قصده
 لم انس ذكرك يا قتيل حبة
 وكأني رب الصباية فانبرى
 ولقد ذكرت قيامه في حجرة
 وسلامه بطلاقة وكلامه
 وبمهجتي ثقية أمينا زاهداً
 ثبتاً صدوقاً حافظاً متورعاً
 جلداً يقوم ولا يزول عن الوعى
 هزم العدى والحرب يلطم بعضه
 عجباً لضربه تشتت شملها
 من كان يؤمن لا يخاف عواقبا
 أفهل يجوز علاقة ومودة
 قوم يحبون الوقاحة عادة
 والقاسم التانوتوى رفيقه
 لكن تقدم ضامن متشوقاً
 وهو الشهيد عليه رحمة ربه

حدث يثير نوادبا وبواكيا
 في الترب أحسبه رفيق خيالنا
 فوق البيان ولا يحيط بيانيا
 والذكر يبعث شاعرا وقوافيا
 كرشيد أحمد يستريح حواليا
 لا أحصين ولو أطلت كلاميا
 ليزور سمحا لا يمل مؤاسيا
 ذكر المحبة شريفي وزلاليا
 شوقى يقود إلى الغرام زماميا
 وطريقه بضيوفه متساويا
 ببسامة تروى الغليل الصاديا
 برا عطوفا لا يخيب راجيا
 يبغي التقرب والطريق الناجيا
 وكأنه في الحرب أثبت راميا
 بعضنا وما شبع الكفى مغازيا
 بدداً وتهزم قائداً وحواريا
 وأجانباً وأقارباً وذراريا
 بالمفتدين وهل تحب معاديا ؟
 وهم الزناة يخالطون زوانيا
 في كل معترك بير مباريا
 ليناله والمرء يطلب حاميا
 حي ، ولو كان التراب مواريا

حتى أصيب كرامة وشهادة
 من كان يشربه يعود وينتقى
 كآب شفيقا وهو ينصح شفقة
 خف بطش ربك واستعد لرحلة
 وهو الذى يغفر ويكرم مجرما
 كالعالم التحرير جل مقامه
 ثبتت على وجه الدوام نقوشه
 واللفظ كالدر المنضد رائعا
 شيخ أماليه أماره فضله
 يبقى إلى يوم القيامة ذكره
 وهو ابن إسماعيل آية ربه
 شرط التلاقى فى قبول معن
 بدقيقة فيها تعذر حلها
 وأما لتليذ تقيد درسه
 وأضاف تعليقاً نفيساً جيداً
 كابن النجم فقاهة وكأعشى
 يشتاق رؤية ربه متمنيا
 لم يعتمد غير الإله ولم يزل
 لم يجعل الدين القويم ذريعة
 يا حبيذا التأديب أكثر نافعا
 جللى به طفلا وكنت أحبه
 هل بعده أحد يماثل فضله
 نعم على نعم وكيف عداها
 فبعونه والله ناصر عبده

وترى إلهك لا يضيع مساعيا
 ريان يمدحه ويمدح ساقيا
 أن لا تخوض فواحشا ومعاصيا
 طلبا لما يمجديك نفعا آتيا
 ويقل عثرته ويرحم قاسيا
 ليحققن عبارة ومعانيا
 والفيض عم أقاصيا وأدانيا
 ويروق معناه النواظر عاليا
 ونبوغه فلتقرأن أماليا
 رفعا يزداد مدارجا ومعاليا
 للعالمين ، وهل عرفت نجاريا ؟
 دون الأئمة لا يرون تلاقيا
 للناظرين يصدقون مقاليا
 بكتابة وقت الدراسة تاليا
 نجل المؤلف قد أزال غواشيا
 نقداً وفى التفسير ضامى الرازيا
 ياليت لى يوما أجيب الداعيا
 فى حبه مستغرقا متفانيا
 لحصول جاه وابتغاء مصافيا
 زجرا وتوبيخا شديداً غاليا
 وأظن سلسلة الرشيد حياتيا
 وعلومه كالبحر يزداد رايا
 يعطى ولست أراه رد سواليا
 وفقت بيعة من يعالج دائيا

مولاي عوذى سيدى سندی الذى
 كالحاتم الطائي در نواله
 شيخ الحديث أزوره وأجبه
 وسقته كيلا يستقيل مكررا
 وإمامه تقوى الإله وذاته
 فرحا وغضبانا بسوما ضاحكا
 من لم يضيع ساعة ودقيقة
 كيف الوصول إلى الديار ودونه
 بعد البلاء وإن تطاول فرجة
 وأقبل نصيحته ولاتك منكراً
 زر والتزمه نادبا وتأسيا
 وجعلت أنكر قوله وعظاته
 ومشيت رغم شريعة وخلافها
 يا ربنا أنت الكريم فلا تنه
 واعز طاعة ما تشاء ورقه
 واحذر ولاتك أبسا من رحمة
 وهو العفو عن الكثير ولا يؤ
 بلغ المشارق والمغارب صيته
 وإذا تكلم في الحديث كأنه
 وجباك بتحقيقا بليفا بالغا
 علم الحديث كما دريت فضيلة
 جمع الأحاديث الصحيحة جامع

حازت قريحته كالا ساميا
 بمروءة كسموئل بن العاديا
 حبا وإن خياله بفؤاديا
 عما يروم صباية ودواعيا
 من يطيع أوامراً ونواها
 طربا حزينا قد يزين ناديا
 رجل يعد دقائقاً وثوانيا
 خرط القتاد ولست أصبح ساليا
 فاصبر ولاتك من حبيك شاكيا
 لمقاله واحذر ولاتك ماهايا
 كيلا نصير إلى ضلالك غاويا
 مستكبرا والكبر خرب شانيا
 وحرمت توفيق الهداية فاشيا
 أحدا من الخدام واشف عيانيا
 متضاعفاً واجمله وفق رجائيا
 فأنه يقبل حين ترجع باكيا
 اخذ عبده في غفلة متجاديا
 علما يحل مسائله ومباديا
 حبر يريك لواهما ودراريا
 حد الكمال كأن صحبت سماويا
 تبقى ومن يرزق فلم يك فانيا
 لمحمد سنداً قويا ناميا

لله در رواية ودراية فيها يرى قبل الرواية راويا
 وتراجم الأبواب ليس نظيرها وضما تريك ضوابطا ومبانيا
 كشف الحجاب رشيداً حمدا عن سرها الرموز شرحا كافيا
 وحواه باللغة الفصح طرازها يتلو ويسمع ما يلقي واعيا
 يحيى الشهير المبقرى ذكوة وفضانة وكا لثقت غاليا
 بالليل بكاء أرق وفى النهار تراه متقسما يسر ملاقيا
 كسب المعيشة حل قدر ضرورة لكن يذم ملاعبا وملاحيا
 ويقول قد حصل الفنى عما لدى برحة المولى المقرب ناثيا
 جود الأكف يعم غير محصص كالغيث عم مزارعا وصحاريا
 كيلا يضيع وقته متعلم ربما يخرب يومه ولياليا
 لا ريب أمداد الإله ونوره للسالكين إلى المنازل هاديا
 شكرا لمن جعل السماء بديعة والأرض مهذا والجبال رواسيا
 والشكر يجلب نعمة ويزيدها ولك الزيادة لو شكرت نواليا
 لحضرت حضرة من ألوذ بذيله وثقت عتبة من رأى ورقى ليا
 وأحبه قدما ، ولست بصارم جبل الوداد ولو يجر حباليا
 أوديمة سماء ينفق ماله كرما يضيف حواضرا وبواديا
 فى نشوة أخذته شعلة جذبة جذابة وكا رمته رماليا
 متعلقا بخيل أحمد قلبه كالبحر أوسع منحة وتساخيا
 قلعا يقلب جنبه متأوها يدعو ويذكر من يجيب مناديا
 وحشاه مضطرم ، وإن لسره شأنا عظيما كيف ندرك خافيا
 طورا يقابله السرور وتارة بالغم يؤخذ والصبابة هاهيا
 وأذا فنى بعد الوصال فراقه متهاجما قد دفقت طول هذاييا

واعلم بأنك إن تذرته فلا تجد	من بعد رحلته صديقا وافيّا
فارجع إليه ولا تكن متمردا	واحسب زيارته دواءاً شافيا
كيما تفوز بوصله مستأنسا	بلقائه متعانقا متلاقيا
وظلت ظلما إن كفرت جميله	متواترا ولقد نسيت مآليا
مالي سوى عمل يجر هلاكة	لولا عنايته لذقت وباليا
واختر لي الخير الكثير ترهما	مالي سواك ومن لديه دوائيا
وارفعه منزلة وزده تكريما	وقبلا أرنى قبول دعائيا

